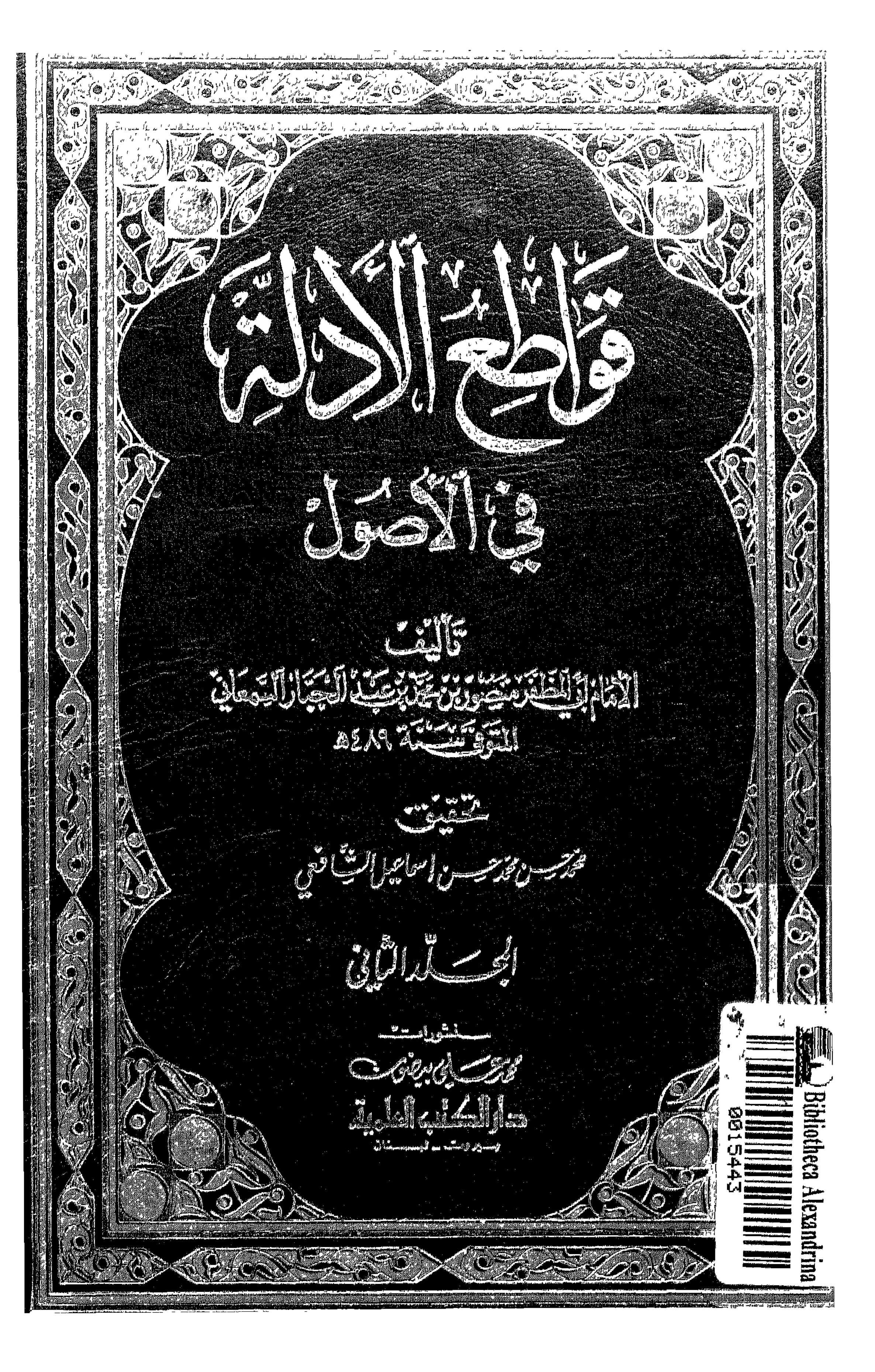


Bibliotheca Alexandrina
0015443



تأليف

الإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني
المتوفى سنة ٤٨٩هـ

تحقيق

محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر ولا تعسر

فصل

وإذا أجمعت الصحابة على دليل فى حكم لم يتعد، ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك الحكم بغيره من الأدلة[1]، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم، لم يجز خلافهم.

والفرق بينهما أن المفروض عليهم إظهار الحكم ببعض أدلته لا بجميعها، فأما فى الحكم فالمفروض عليهم إظهار جميع الحكم فلو كان للحادثة حكم آخر لما أظهروه، وإن أجمعوا على علة فى حكم يكون إجماعًا على الحكم، لأن العلل إنما تنصب للأحكام، فيكون الإجماع على العلة إجماعًا على الحكم، وقال بعضهم: إنه يكون إجماعًا على الدليل لا على الحكم، والأصح: هو الأول لما بينا أن المقصود من العلل: أحكامها لا أعيانها. والله أعلم بالصواب.

* * *

فصل

الفصل الرابع: فى معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط:

اعلم أن من شروط الإجماع: ظهوره فى أهل العصر حتى يعلم به أهل العصر الثانى، وقد يكون ظهوره بالقول، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول والفعل جميعًا فأما ظهوره بالقول إذا وجد يصح انعقاد الإجماع به، وذهب بعض أهل العلم إلى أنه

---

(١) اعلم أن محل النزاع إذا لم ينص أهل العصر السابق على إبطال الدليل أو التأويل الذى احدثه أهل العصر الاحق أو ينصوا على صحة كل منهما فإن نصوا على الإبطال لم يجز اتفاقًا لأن ذلك يكون فيه تخطئة له وتخطئتهم غير جائزه وإن نصوا على الصحة جار اتفاقًا أما إن سكتوا عنه ولم يقدح أهل العصر اللاحق فى دليلهم أو تأويلهم فذلك هو محل النزاع، وما ذكره المصنف هو رأى الجمهور وقد منع منه قليلون، انظر المحصول (٢/ ٧٦)، إحكام الأحكام (٢/ ٣٩١)، المعتمد (٢/ ٥١) اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧٨).

لا ينعقد بالـقول حتى يقترن به الفـعل ليكمل فى نفسه وهذا ليس بصـحيح لأن حجج الأقوال أكـثر من حجج الأفعـال، وإن كان كل واحد منهـما إذا انفرد يكون حجـة فلا يجب اجتـماعهـما كمـا لا يلزم الجمع فى الحكم بين دليل الكتـاب والسنة وإذا ثبت أن الإجماع على القول يكون حجة فقـد يكون الإجماع على القول بوجوده من جميع أهل الإجماع وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقـين بعد انتشاره فيهم وهذه المسألة اختلف أهل العلم فيها.

* * *

مسألة : إذا قال الصحابى قولاً وظهر فى الصـحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعًا مقطوعًا به.

ومن أصحابنا من قال: إنه حجة وليس بإجماع قاله أبو بكر الصيرفى وقيل: إن هذا مذهب الـشافعى، لأنه قـال من نسب إلى ساكت قـولاً فقـد افترى عليه، وبهـذا قال الكرخى من أصحـاب أبى حنيفة وبعض المعـتزلة قاله أبو هاشم وقـال القاضى أبو بكر ليس بحجة أصلاً وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتـزلة واختاره أبو عبد الله البصرى وقال أبو على بن أبى هريره: إن كان وجد حكمًا من بعض الصحابة وانتشر من الباقين لم يعرف له مـخالف لا يكون إجمـاعًا، وإن كان فتوى وانتـشر ولم يعرف له مـخالف يكون إجمـاعًا وعكس هذا أبو إسحـاق المروزى وقال يكون إجمـاعًا إن كان حكمًا ولا يكون إجماعًا إن كان فتيا[1]، والأصح هو القول الأول وأما من قـال: ليس بحجة أصلاً

(١) اعلم أنه اختلف الأصوليون فى هذه المسألة على مذاهب خمسة:

المذهب الأول: لا يعتبـر ذلك إجماعًا ولا يكون حجة وهو منقول عن داود الظاهـرى ومختار الإمام الرازى والبيضاوى.

والمذهب الثانى: يعـتبر ذلك إجماعًا ويكون حـجة مطلقًا ـ مات المجمـعون أو لم يموتوا وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر الحنفية.

والمذهب الثـالث: يعتـبر إجـماعًا ويكون حـجة بعـد مـوتهم لا فى حيـاتهم وهو لأبى على الجبائى.

والمذهب الرابع: يعتبر حجة ولا يكون إجماعًا لأبى هاشم والجبائى.

والمذهب الخامس: إذا كـان القول على سـبيل الفتـوى وسكت الباقـون عن إنكاره كان ذلك إجمـاعًا وحجة، وإن كـان حكمًا وسكت الباقون عن إنـكاره لم يكن إجماعًا ولا حـجة وهو لأبى على بن أبى هريرة من أصحاب الشافـعى، انظر نهاية السول (٣/ ٢٩٤، ٢٩٥) المحصول (٢/ ٧٤)، الإحكام للآمدى (١/ ٣٦١)، المعتمد (٢/ ٦٦، ٦٧)، روضة الناظر (١٣٢) حاشية =

فاحتج فى ذلك وقال: لا يمتنع أن يكون سكوت من سكت لتقية أو هيبة كما روى عن ابن عباس أنه لما أظهر قوله فى مسألة العَوْل قيل له: هلا قلت فى زمان عمر رضى الله عنه، قال: إنه كان رجلاً مهيبًا وروى أنه قال «هبته»[1]. وأيضًا يجوز أن يكون سكت لأنه لم يتفكر فى المسألة لتشاغله بغير ذلك من الاشتغال إن كان فقيهًا فلعله اشتغل بالفكر فى غيره من المسائل لأنها كانت أهم عنده وإن كان إمامًا فاشتغل بالجهاد وسياسة الناس فلم يوجد فى هذه المسألة إلا قول بعض الصحابة ويقول بعضهم لا ينعقد الإجماع وأما من قال: إنه ليس بإجماع لكنه مع ذلك حجه لأن الإمساك عن القول فى الحادثة من الممسك يحتمل أن يكون ذلك للارتياب فى النظر والاستدلال فلم يجز أن يجعل اعتقاد للساكت فيه إلا أنه مع ذلك حجة لأن الفقهاء فى كل عصر يحتجون بالقول المنتشر فى الصحابة إذا لم يظهر مخالف منهم فدل أنهم اعتقدوه حجة، وأما على بن أبى هريرة قال: إذا كان الموجود قضاء من بعض القضاة والحكام فلا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم، لأن فى الإنكار افتياتًا عليه، وقال ابن أبى هريرة: ونحن نحضر مجالس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ينكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضًا منا بذلك، وأما أبو إسحاق المروزى فقال: إن الأغلب أن الصادر عن الحاكم يكون عن مشورة، والصادر عن فتوى يكون عن استبداد، ولا يدل ذلك على الإجماع، وأما دليلنا فيما اخترناه وهو أن يكون حجة وإجماعًا. فنقول أولاً: إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر فى جميعهم وسكت الباقون، ولم يظهروا خلافًا، فإما أن يعلم أن سكوتهم سكوت راضٍ، أو لا يعلم ذلك، فإن علم أن سكوتهم عن رضى، بدليل يدل عليه، فإنه يكون ذلك إجماعًا كما لو قالوا صريحًا: رضينا بهذا القول، وللرضا أمارات كثيرة بالقول، وقد جوز بعضهم وجود العلم بالمذاهب اضطرارًا، فيكون على هذا القول معرفة الرضى أحكم وآكد، وأما إذا لم يعلم رضاهم بقوله، فإن كان مسألة لا تكليف فيها، وليس مما يلزم بالنظر فيه، وإنكاره إذا علموا أنه منكر، مثل قول القائل: إن عمارًا أفضل من حذيفة، وأمثال هذا وقول القائل: إن زيدًا فى الدار، وعمرو خرج إلى الصحراء، فالسكوت من الباقين

= الشيخ محمد بخيت المطيعى على نهاية السول (٣/ ٢٩٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٦٧).

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الفرائض (٦/ ٤١٤) الحديث (١٢٤٥٧).

فى أمثال هـذا لا يكون إجماعًا، وأما إذا كان عـلى الناس من ذلك تكليف، وظهر من بعضهم القـول فى ذلك وانتشر، وسكت الباقون يكون ذلك إجمـاعًا، واحتج من قال بذلك بأن العادة جرت أن النازلة إذا نزلت فزع أهـل العلم إلى الاجتهاد، وطلب الحكم فيها، وإظهار ما عندهم فى ذلك، فلما وقعت الحادثة، وظهر قول من المجتهد فى ذلك وانتشر قوله، ولم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان، وارتفاع الواقع، دل أنهم راضون بذلك وصار رضاهم بهذا الطريق بمنزلة ما لو أظهروا رضاهم بالقول والفعل.

ببينة: أن أهل الإجماع معصومون من الخطأ والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبى ﷺ ثم إذا رأى النبى ﷺ مكلفًا يقـول قـولاً فى أحكام الشرع، فـسكت عنه، كـان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك، ونزل ذلك منزلة التصريح بالتصديق فى إبداء ذلك، كذلك ها هنا يكون كذلك فى حـق أهل الإجماع، وينزل سكوتهم منزلة التـصريح بالموافقـة فإن قيل: ولم إذًا صـار السكوت من الرسول عليه الصلاة والسـلام تقريرًا، يكون من أهل الإجـماع تقـريراً، وهذا لأن النبى ﷺ، يتلـقى ما تلقـاه من الوحى، ولا عـذر له فى السكوت إذا كـان المفـعول مـتكرراً وأمـا أهل الإجمـاع فلعلهم سكـتوا لأنهم وجـدوا الاجتهاد مساغًا ومضطربًا، فكان سكوتهم محمولاً على تسويغ ذلك.

والجواب: أمـا الأول: قلنا قد بينا وجه الجـمع بين سكوت النبى ﷺ وبين سكوت أهل الإجماع، وأما الفرق الذى قـالوه فليس بصحيح، لأن الرسول ﷺ وإن كان يتلقى ما يتلقاه من الوحى، وأهل الإجماع يقولون ما يقولون عن مدارج الظنون، لكن إذا لم يوجد من أهل الإجـماع إنكار لما ظهر من القـول دل أنه عندهم صواب وحق، لأنه لو كان خطأ لكانوا قد تطابقـوا له على ترك ما يجب من إنكار المنكر، وهذا لا يجوز، لأن أهل الإجمـاع قد عصـموا عن الخطأ، ومن عـصم عن الخطأ يكون معـصومًا أيضًا عن التقرير على الخطأ، كالنبى ﷺ، وإذا ثبت بهذا الطريق أن ذلك القول صواب، ثبت أن ما سواه خطأ، فإن قالوا: إنما سكتوا لأنه من مسائل الاجتهاد.

قلنا: إذا اعتقدوا أنه خطأ لا يجوز أن يجمعـوا على التقرير عليه على ما سبق، فإن قيل: أليس لو اجتـمع العلماء فى المجلس، وقام سائل إلى واحد من الحنفـيين، وسأله عن مسـألة اختلف العلمـاء فيـها، فلو أجاب المفـتى الحنفى بما يوافق مذهـبه، وسكت الحاضرون على سائر المذاهب، يحمل سكوتـهم على أنهم سكتوا، لأنه قال ما قال فى محل الاجتهاد.

والجواب: إن هذا يمكن دعـواه فى مثل هذه الصورة، لأن مذاهب الكل مـعلومة، فلا يكون السكوت للتـقرير، وإبداء الموافقـة وليس مسألتنا فى مـثل هذه الصورة، وإنما مسألتنا فى الحادثة تقع بين أهل الاجتهـاد، ويذكر كل واحد منهم قولاً فيه، ويظهر فى البـاقين من علمـاء الوقت، وينتـشـر ذلك بينهم، ولا يظهـر إنكارًا، وكان الفـرق بين الصورتين أن فى الصـورة الأولى إذا كان المذهب معـلومًا، فالإنكار من الباقـين كذلك معلوم، وإن لم يظهره فى ذلك الوقت، فكان سكوتهم عـلى ما عرف من قبل، لا على إبداء الموافقة، أما هنا فلا يمكن حـمل السكوت على مثل هذا، لأنه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك، والسكوت علـى مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجـور فدل أن سكوتهم كان محض الموافقة، وعلى أن بعض أهل العلم قد اشترط فى هذا شرطًا وهو اعتراض من الـعصر على ذلك، يعنى أنه ظهر قـوله وانتشر ولم يوجد منـكرًا واعترض العصر على ذلك، وقال من اعتبـر هذا الشرط: إن اتجه فى حكم العادة سكوت العلماء على قول مجتهد فى مسألة ظنه، فاستمرارهم على السكوت الزمن المتطاول يبعد بخلاف العادة قطعًا لأنه إذا كان يتكرر تذكار الواقعة، والخـوض فيها، فلا يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين، مع تكرار الواقعة فى حكم العادة، ولهذا أن ابن عباس أظهر خلافه من بعد فى مسألة العَوْل، والذين يقولون لعل السكوت لتقية أو هيبة.

قلنا: ليس هذا مما يدوم على الدهر، ولأن المسألة مصورة فـيما إذا لم يكن تقية ولا هيبة، وفى هذه الصورة يظهر الكلام جدًا، ولعله يصير من القواطع، وأما على الصورة الأولى فالدليل الذى قدمناه دليل مـستحكم يستمر على منهـاج الأصول، ولكنى أقول: إنه لابد من وجود نـوع شبهـة فى هذا الإجماع بـالوجوه التى قالهـا الخصـوم، فيكون إجماعًا مستدلاً عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع فى المسائل التى قدمناها، إلا أنه مع هذا لابد من تقديم هذا على القياس، فإن قال قائل: قـد انتشر قضاء عثمان فى ميـراث المبتـوتة، وهو قصـة عبد الرحـمن بن عوف بطلاقـه امرأته آخـر تطليقـاتها الثلاث، وكـذلك قتل الحسين بن على ابـن ملجم قصاصًا، مع وجود الورثة الصـغار، وانتشر كـلا الأمرين فى الصحابة، ولم يكن مخـالف، ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس.

قلنا: أما ميـراث المبتوتة، فقد ذكـرنا أن عبد الرحمن بن عوف مـخالف، وقد نقلنا قـولاً عنه يدل على ذلك، وأيضًا فإن ابن الـزبير قـد خالف، ولم يكن انقـرض عصـر

الصحـابة، وأما قتل الحسـين بن على ابن ملجم، فإنه على أى جهـة قتله كلام كبـير، وأيضًا فإن الصحـابة قد كانوا فى هذا الوقت تفرقـوا تفرقًا عظيمًا، واعتزل جـماعة من وجوههم، وكفوا قولهم وفعلهم، والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز، ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين، وحفظ الأدب فى ترك الاعـتراض على الأئمـة، فإنه ليس للعلـماء إذا جرى قـضاء مـن قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليـه نفوذ قضائه، وقد ذكـرنا عن ابن أبى هريرة ما ذكرناه فى الفرق بين الحـاكم والمفتى، وهو تفـريق حسن، فـلا بأس به فى هذا المكان، وهو نافع جدًا فى صورتى الإيراد فى مسألة المبتوتة، ومسألة استيفاء القصاص، مع وجود الصغار فى الورثة، وقد قال بعض أصحـابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجـد القول المنتشر من أحد الصحابة فى سـائر الصحابة، فأما فى التابعين، ومن بعـدهم فلا، ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعـين، والأولى التسوية بين الجميع، وقال بعض أصـحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف، إنما يدل على الإجماع، إذا كان فى شىء يفوت استدراكه من إراقـة دم، واستـباحـة فرج، فـيدل سكوتهـم على أن القول صـواب، وحق لأنهم لو اعتقدوا خـلافه لما جاز لهم السكوت عليه، وهو منكر لا يمكن اسـتدراكه، وأما الذى يمكن استدراكه، فلا يكون سكوت الباقـين دليلاً على الإجماع، والأولى أن لا يشتغل بهذا التفـريق، لأنه ليس فيه كثيـر معنى، والمسألة فى غاية الإشكال من الجـانبين، وقد ذكر القاضى أبو الطيب فى كتاب الإجماع فى هذه المسألة ترتيبًا فى الاستدلال استحسنته فأوردته، ويدخل فيه الجواب على خلافهم، قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ، والثانى: أن الحق واحد وما عـداه باطل، وإذا ثبت هذان الأصلان، فـلا يخلو القول الذى ظهـر من أن يكون حقًا أو باطلاً، فـإن كان حقًا وجب اتباعـه والعمل به، وإن كان باطلاً فـلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شىء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحـة الذى ظهر، أو خلافه، ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهـدوا، لأن العادة مخالفة لهـذا، لأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كان أهل الاجـتهاد يرجـعون إلى النظر والاجـتهـاد، ولأن هذا يؤدى إلى خـروج الحق عن أهل العصـر، بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز، لأنهم لا يجتمـعوا على الخطأ، ولا يجوز أن يقال: إنـهم اجتهدوا فلم يؤد اجتـهادهم إلى شىء

يجب اعتقـاده، لأن ذلك يؤدى إلى خفاء الحق على جميع الأمـة، وهذا محال، ولأن طريق الحق ظاهر، فـلا يجوز أن تخفى علـى جميع الأمـة، فإن قالوا: إنـهم كانوا فى مهلة النظر. قلنا: هذا ظن يحيد بكل أهل الإجمـاع، وعلى ذلك لا يتصور امتداده إلى أن ينقرض العصر، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا، فأدى اجتهادهم إلى خلافه، إلا أنهم كتموا، لأن إظهار الحق واجب لا سيـما مع ظهور قول هو باطل عندهم، والتعلق بالتقـية والهيـبة تعلق باطل، لأنهم كـانوا يظهرون الحق ولا يهابون أحـدًا، ولهذا ردت امرأة على عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى المغالاة فى الصـداق حتى قال عمر: امرأة خاصمت رجلاً فخصمته[1]، وقال عبـيدة السلمانى: رأيك فى الجمـاعة أحب إلينا من رأيك فى الفرقة، فقـد كانوا يحتشمون من إظهار الخلاف، لأنهم كـانوا يعتقدون منهم فيقولون الحق، وأما ابن عباس فقد كان صغيرًا فى زمانهم فلعله احتشم لصغره، وعلى أنه قد أظهر من بعده. قال القاضى أبو الطيب: وإذا بطلت[2] هذه الوجوه دل أنهم إنما سكتوا لرضـاهم بما ظهر من القول، فصـار كالنطق، فإن قال قـائل: إنما سكتوا، لأنهم اعتقدوا أن كل مجـتهد مصيب قلنا: لم يكن من الصحابة من يعـتقد ذلك، وسنبين إن شاء الله تعالى.

مسألة: قد ذكرنا حكم القول المنتشر، فأما القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر، إلا أنه لم يعرف له مـخالف، فلا يـكون إجماعًا، لأنهم لم يعـرفونه، فيـعتبـر قوله أو ينكرونه[3]، وأما الكلام فى كـونه حجة، فإن كـان موافقًا للقـياس فهو حـجة، إلا أن الأصحاب اختلفوا، فـقال بعضهم: إن الحجة فى القياس وقـال بعضهم: إن الحجة فى قوله: وأما إذا كان بخـلاف القياس أو كان مع الصحابى قـياس خفى، والجلى بخلاف قوله، فـقد اختلف قـول الشافعى فى هذا. قـال فى القديم: قول الصـحابى أولى من القياس، وهو قول أبى حنيـفة، وأحمد وجماعة، وقـال فى الجديد؛ القياس أولى[4]،

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الصداق (٧/ ٣٨٠)، الحديث (١٤٣٣٦)،

(٢) فى الأصل (بطل).

(٣) قال الآمـدى: اختلفوا فـيه والأكثر على أنـه ليس بإجماع وهو المخـتار، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٣٦٥)، انظر المحصول (١/ ٧٦) انظر نهاية السول (٣/ ٣٠٢) المعتمد (٢/ ٧١).

(٤) اعلم أنهم اختلفوا فى اعتبار مذهب الصحابى حجـة على غير الصحابة، كالتابعين ومن بعدهم من باقى المجتهدين على مذاهب ثلاثة:

الأول: حجة مطلقًا خالف القيـاس أو وافقه - وإلى ذلك ذهب مالك وأبو بكر الرازى من =

واحتج من قال بالأول بقوله ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1] فقد جعل المقتدى بالصحابة مهتديًا، ولا يجوز العدول عن الاهتداء، ولأن الصحابى إنما يحكم فى الشىء خبرًا كان أو قياسًا، فإن كان عن خبر فالقياس متروك له، وإن كان قياسًا، فإن الذى بان به من الفضيلة عن غيره، وتميز عن من سواه من مشاهدة الرسول ﷺ وحضوره نزول الوحى عليه، ومعرفة مخارج كلامه، يرجح قياسه على غيره، فكان قوله أولى من القياس المجرد، أما وجه القول الجديد، هو أن القياس أصل من أصول الدين، ودليل من أدلة الشرع، والعمل به عند عدم النص واجب، والدليل عليه خبر معاذ رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال له: «فإن لم تجد فى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله قال: أجتهد رأيى»[2] والصحابى غير مأمون من الخطأ، فيما يقوله، فلو كان عنده خبر من الرسول لأظهره، لأنه كان مأمورًا بالتبليغ، فلما لم ينسب القول مما حكم به إلى النبى ﷺ دل أنه إنما قال استنباطًا، وقد بينا أنه غير معصوم من الخطأ، فيلحقه فى الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط، وقد كانوا يرون فى الحوادث آراء ثم يرجعون عنها لدليل يلوح لهم هو أقوى من الأول، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا لم يكن مجرد قول الصحابى حجة، إلا أن الحادثة إذا تنازعها أصلان، جاز أن يغلب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة، كما قد يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه، وأيضًا فقد قال الله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء:٥٩] فالمراد به رد الحكم إلى الكتاب والسنة، وهو رد إلى الله وإلى رسوله وأما

= الحنفية والشافعى فى أحد قوليه والإمام أحمد فى بعض الروايات عنه:

الثانى: ليس حجة مطلقًا وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشافعى فى أحد قوليه والكرخى.

الثالث: حجة إن خالف القياس وليس حجة إن وافقه، انظر نهاية السول (٤/ ٤٠٧، ٤٠٨) إحكام الأحكام للآمدى (٤/ ٢٠١)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٩٢).

(١) ذكره الحافظ ابن حجر فى التلخيص وقال: أخرجه عبد بن حميد فى مسنده عن ابن عمر، وفيه حمزة ضعيف جدًا، والدارقطنى فى غرائب مالك عن جابر، وفيه جميل بن زيد لا يعرف، ولا أصل له فى حديث مالك ولا من فوقه، وذكره البزار عن عمر، وفيه عبد الرحيم ابن زيد العمى كذاب، ومن حديث أنس أيضًا وإسناده واهى، انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢٠٩ ـ ٢١٠) ح (١٥).

(٢) أخرجه أبو داود: الأقضية (٣/ ٣٠٢) ح (٣٥٩٢)، والترمذى: الأحكام (٣/ ٦٠٧) ح (١٣٢٧) وأحمد: المسند (٥/ ٢٧٢) ح (٢٢٠٦٨).

تعلقهم بقوله ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(١)] قلنا: هذا أمر من لم يكن فى زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة، لأن من كان من أهل الاجتهاد فى الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله، وأيضًا فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعانى المستنبطة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، وأما الذى قالوه من بعد، قلنا: أما دعوى التوقيف وأن الصحابى قال ما قال عنه بعيد لما بيناه، وأما قوله: إن اجتهاده يكون أقوى، فلا يصح، لأنه يجوز أن يسمع هو من النبى ﷺ، ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده، ألا ترى أن النبى ﷺ قال: «نضر الله امرأ سمع مقالتى فبلغها غيره، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه»[(٢)] ولأنه لو كان ما قالوه صحيحًا، وجب على من لم تطل صحبته للنبى ﷺ أن يقلد من طالت صحبته لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعانى كلام النبى ﷺ ومقاصده، لطول صحبته له واستبراء أحواله، وكثرة اهتدائه إلى معانيه فى أقواله وأفعاله، ما لم يهتد من قلت صحبته، وربما رآه رؤية، أو سمع حديثًا من أحاديثه، وحين لم يقل أحد ما ألزمناهم عرفنا أن ما قالوه ساقط، وقد قال بعض أصحاب أبى حنيفة: أنه إذا قال الصحابى قولاً يخالف القياس يحمل على أنه قاله عن النبى ﷺ: لأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع النفوذ فى معرفة القياس، وطريقه إلا بسنة عرفها عن النبى ﷺ.

والجواب: إن يكن حسبان فاسد، وظن بعيد، لأنا بينا أنه لو كان عنده خبر لرواه، وما كان من عاداتهم الكتمان. بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به، فأما الذى قالوه قالنا: إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبى ﷺ إذا كان لا يجوز عليه الخطأ، فأما إذا جار عليهم الخطأ، فلا يجب علينا أن نثبت خبرًا عن النبى ﷺ بالشك، ولو جار هذا فى الصحابة، جار فى التابعى. أيضًا، وسائر الأمة، فيقال: إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس يحمل أمره على أنه قال ذلك، لأنه سمع خبرًا عن النبى ﷺ، إلا أنه لم يظهره، وكل ما يمكن أن يكون فى الصحابى، يمكن أن يقال فى التابعى أيضًا، فدل أن ما ظنوه باطل والله أعلم.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: العلم (٣/ ٣٢١) ح (٣٦٦٠)، والترمذى: العلم (٥/ ٣٤) ح (٢٦٥٧ ـ ٢٦٥٨) وابن ماجه: المقدمة (١/ ٨٤) ح (٢٣٠ ـ ٢٣٢)، والدارمى: المقدمة (١/ ٨٦) ح (٢٢٨ ـ ٢٣٠) بنحوه.

فصل

وأما انعقاد الإجماع بالفعل فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع.

كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع، وأما الذى خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع، لأن الشرع يوجد من فعل الرسول عليه السلام، كما يوجد من قوله، فإن اجتمع القول والفعل، فلا شك فى انعقاد الإجماع، لأنه إذا انعقد الإجماع فكل واحد منهما على الانفراد منهما أولى.

* * *

مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط فى انعقاد الإجماع، وإن خالف واحد أو اثنان ينعقد الإجماع.

وقال محمد بن جرير الطبرى: ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين. وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه، وهو قول بعض المعتزلة ويقال: إنه قول أبى الحسين الخياط أستاذ الكعبى[1]، واستدل من قال بقوله تعالى: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين**﴾ [النساء:١١٥] وقوله: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا**﴾ [البقرة.١٤٣] وبقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[2] قالوا: وهذه الأشياء حقيقة تتناول جميع المسلمين، وجماعة الأمة، وإن شذ منهم الواحد فخرج منهم، كما أن الإنسان يقول: رأيت بقرة سوداء [وإن][3] كان فيها شعيرات بيض ويقول: أكلت منها رمانة، وإن سقطت منها حبة وتعلقوا بقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»[4] وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنين

---

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٣٠٥، ٣٠٦)، انظر المحصول (٢/ ٨٥) انظر إحكام الأحكام (١/ ٣٣٦)، روضة الناظر (١٢٤) المعتمد (٢/ ٢٩)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧١).

(٢) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/ ٤٦٦) ح (٢١٦٧) عن ابن عمر، وقال: هذا حديث غريب: وابن ماجه: الفتن (٢/ ١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) عن أنس، وقال فى الزوائد: فى إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف. وانظر تلخيص الحبير (٣/ ١٦٢) ح (٨).

(٣) ثبت فى الأصل (فإن).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الفتن (٢/ ١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) وإسناده ضعيف عن أنس وأحمد: المسند (٤/ ٣٤٠) ح (١٨٤٧٩) عن النعمان بن بشير.

هم السواد الأعظم، فلأن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ، وذلك اسم ذم، فلو كان يعتد بخلافه معهم لم يوصفوا باسم الذم، ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس رضى الله عنه مقالته فى الربا، قالوا: ولأن الناس يقولوا فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه على الإجماع، وقد خالف فى ذلك جماعة منهم سعد بن عبادة.

وقال سلمان: كردن، ونقلوا عن على رضى الله عنه أنه وقف عن البيعة مدة، ومع ذلك لم يعتد بخلاف هؤلاء، ولأن خبر الجماعة مقدم على خبر الواحد، وكذلك قول الجماعة مقدم على قول الواحد، وأما دليلنا أن الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق، وإذا خالف الواحد أو الاثنان فقد فقد الإجماع، ففقدت الجماعة، والدليل على أن الإجماع قد فقد بخلاف الواحد والاثنين، لأن دليل الإجماع قوله تعالى: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين**﴾ [النساء:١١٥] والألف واللام لاستغراق الجنس، فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة:١٤٣] فتناول جميع الأمة، وكذلك قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[1] تتناول جميعهم، وإذا خالف مخالف، وإن كان قليلاً فقد فقد اجتماع الأمة، وصار القول من بعض الصحابة دون البعض.

ببينة: أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع، فكذلك إذا قل المخالف، يمتنع أيضًا بعد أن يكون من أهل الاجتهاد، وهذا لأن القلة لا تمنع من الإصابة، ويجوز أن يصيب القليل، ويخطىء الكثير قال الله تعالى: ﴿**وقليل من عبادى الشكور**﴾ [سبأ:١٣] وقال تعالى أيضًا: ﴿**كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله**﴾ [البقرة:٢٤٩] وقال تعالى: ﴿**إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون**﴾ [الحجرات:٤] وقال تعالى: ﴿**ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقًا من المؤمنين**﴾ [سبأ:٢٠] فثبت بما قلنا: أن قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب وكثرة العدد لا تؤمن من الخطأ، يدل عليه أن الإجماع لو انعقد مع خلاف الآحاد، لوجب على المجمعين أن ينكروا على من خالفهم من الآحاد، كيلا يتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقد أقرت الصحابة على خلافهم، كما أقروا ابن عباس، وإن كان قد تفرد بالخلاف فى القول، وقد تفرد هو أيضًا بمسائل فى الفرائض خالف سائر الصحابة، وكذا ابن مسعود وقد أقر على ذلك ولأن أبا بكر، قد

---

(١) تقدم تخريجه.

كان يخالف جميع الصحابة فى قتال مانعى الزكاة، وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة ثم إنه يبين لهم أن الحق معه، واتفقوا على قتالهم، فإن قيل: قد تفرد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك. وأثبتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف، مثل خلاف حذيفة فى وقت السحور، وخلاف ابن أبى طلحة فى أكل البرد فى حال الصوم[١]. وقوله: إنه لا يفسده وكذلك خلاف ابن عباس فى جواز ربا الفضل[٢]، قلنا: نحن إنما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن [illegible] خلاف النص، فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه، ويحكم بانعقاد الإجماع [illegible]ه، وعلى هذا خلاف حذيفة، فإنه مخالف النص وهو قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة:١٨٧] وكذلك خلاف ابن أبى طلحة، لأن الله تعالى قال: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ والصيام هو الإمساك، ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد، وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميع الصحابة رضوان الله عليهم فى الفاتحة والمعوذتين فى ترك إثباتهن فى المصحف[٣] وخلاف أبى بن كعب فى إثبات سورتى القنوت[٤]، وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك وكذلك خلاف ابن عباس فى الربا، وليس ما اختلفنا من جملة ذلك، أما الجواب عن كلماتهم أما الكلام الأول: قلنا: أما أسماء الجمل، والعموم لا يتناول الأكثر إلا مجازاً، ألا ترى أنه يجوز أن يقال فى الأمة إلا الواحد: ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة، فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلا الجميع، والذى قالوا من اسم البقرة السوداء وقولهم: «أكلت الرمانة» فليس ذلك بحقيقة، وإنما هو على طريق المجاز، ويجوز أن يقال: إنما حسن أن يقول: «أكلت الرمانة» وإن سقطت منها حبات، أو يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعيرات بيض لأجل العادة فإنه فى العرف يقال: أكلت

---

(١) قال الشيخ النووى: وحكاه أصحابنا عن الحسن بن صالح وبعض أصحاب مالك أنه لا يفطر بذلك قال: وحكوا عن أبى طلحة أنه كان يتناول البرد وهو صائم ويبتلعه ويقول: «ليس هو بطعام ولا شراب»، انظر شرح المهذب (٦/ ٣٤٠)

(٢) قد ذكر ابن قدامة المقدسى قول ابن عباس وأسامه بن زيد وزيد بن أرقم وابن الزبير، وقال: إن ابن عباس قد رجع إلى قول الجماعة روى ذلك الأثرم بإسناده وقاله الترمذى وابن المنذر وغيرهم، انظر المغنى لابن قدامة (٤/ ١٢٣)، قال الإمام الترمذى: وقد روى عن ابن عباس أنه رجع عن قوله حين حدثه أبو سعيد الخدرى عن النبى ﷺ، انظر سنن الترمذى (٣/ ٥٣٤).

(٣) انظر الإتقان للسيوطى (١/ ١٨٢ ـ ١٨٣).

(٤) انظر الإتقان للسيوطى (١/ ١٨١ ـ ١٨٢).

الرمانـة وإن سقطت منهـا حبات ويقـال فى العرف: رأيت بقـرة سوداء وإن كـان فيـها شعيرات بيض، فخـرج الأقل من الكلام بالعرف، وليس إذا نقل العرف من ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء، وأما تعلقهم بقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»[1] قلنا: السواد الأعظم جميع أهل العصر، ولـو كان المراد منه الأكثر، لدخل تحته النصف من أهل العـصـر إذا نادوا على النصف الآخـر بواحد أو اثنين أو ثـلاثة، وأما قـوله: يوصف الواحد إذا خـالف بالشذوذ، قلنا: لا نسلم أنه يطلـق عليه هذا الاسم، إلا إذا خالف بعد مـا وافق. وأما قولهم: إنهم أنكروا على ابن عبـاس خلافه فى الربا: قلنا: إنما أنكروا عليه، لأجل خبر أبى سعيد، لا لأجل مخالفـته بقية الصحابة. وأما بيعة أبى بكر، قلنا: لا يثبت خلاف أحـد، أما سعد بن عبادة قد كـان يظن أن للأنصار حقًا فى الخلافـة، وكذلك جماعـة من الأنصار، كانوا علـى هذا، فلما روى أبو بكر رضى الله عنه ما روى رجعـوا عنه، وقول سلمان هو من حكاية الروافض، فلا يثـبت إليه، وأما قولهـم: إن عليًا امتنع من بيـعة أبى بكر رضى الله عنهـما إلى مـدة، قلنا: الأصح أنه بايع، وقد روى ذلك فى بـعض الروايات الصحيـحة، وعلى أنه إن روى مـا قالوه من تأخير البـيعة فرواية المثـبت أولى من رواية النافى، وأما استـدلالهم بالخبر المتواتر فـفيه جوابان: أحدهـمـا: أن التواتر يقتضى القطع بالصدق، ولا يقـتضى القطع بالحق، وأما الإجماع يقتضى القطع بالحق، فمن أين أنه إذا أخبر جماعة يقتضى القطع بالصدق، ما يوجب أن يكون قولهم يقـتضى القطع بالحق لأن أخبار التـواتر توجب العلم الضرورى على ما سبق، وذلك علم يمكن للإنسان دفعه عن نفـسه، بخلاف خبر الواحد، لأنه لا يوجب العلم الضرورى: ألا ترى أنه يمكن للإنسـان دفعه عن نفسه، وأمـا ها هنا فهو اجـتهـاد، وغـير يمـتنع إصـابة الأقل للصـواب، وأخطأ الأكثـر، لأن الإصـابة ها هنا بالتوفيق، ولا يمتنع أن يوفق الله الأقل، ويحرم الأكثر، قال الله تعالى: ﴿**يؤتى الحكمة من يشـاء ومن يؤتى الحـكمـة فـقـد أوتى خـيـرًا كـثـيـرًا ومـايذكـر إلا أولوا الألبـاب**﴾ [البقرة: ٢٦٩].

* * *

(١) تقدم تخريجه، وانظر كشف الخفاء للعجلونى (٢/ ٥٦٩) ـ (٣٢٢٣).

فصل

ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه، ولا يرجعوا عنه:

فإن ظهر فيهم رجوع عما أجمعوا عليه، فقد قال بعضهم: يجوز أن يرجع عنه بعضهم، ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم، لأن رجوع جميعهم يمنع أن يكون الحق فيما أجمعوا عليه، ومنهم من قال: لا يجوز أن يرجع، لا جميعهم ولا بعضهم، لأن إجماعهم قد تبين الحق فيما أجمعوا عليه، وانتفى عنه الخطأ، وإذا تعين لم يجز الرجوع، لأنه إذا جاز الرجوع تبين أن الإجماع انعقد على الخطأ، ومنهم من قال: يجوز أن يرجع عن جميعهم، ويجوز أن يرجع عن بعضهم، وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطًا فى انعقاد الإجماع[1]، وسنبين ذلك، والأصح أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه، والله أعلم.

* * *

مسألة: انقراض العصر ليس بشرط فى صحة انعقاد الإجماع فى أصح المذاهب لأصحاب الشافعى.

ومن أصحابنا من قال: إن انقراض العصر شرط، ومنهم من قال: إن كان قولاً من الجميع، لم يشترط انقراض العصر، وإن كان قولاً من بعضهم، وسكوتًا من الباقين، اشترط فيهم انقراض العصر، وقال بهذا أبو إسحاق الإسفراينى، ولأصحاب أبى حنيفة فيه اختلاف أيضًا، وقال بعض أصحاب الشافعى أيضًا: إنه ينعقد قبل انقراض عصره، فيما لا مهلة له، فلا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج، ولا ينعقد فيما اتسعت له المهلة وأمكن استدراكه، إلا بانقراض العصر[2]، واحتج من قال: إن انقراض

(١) وهو مذهب الإمام أحمد والأستاذ أبو بكر بن فورك. انظر إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٦٦).

(٢) اعلم ان انقراض المجمعين: معناه موتهم من غير أن يوجد منهم مخالفة.

وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن موت المجمعين ليس شرطًا فى صحة الإجماع بل يكون صحيحًا وحجة فيحرم على أحدهم المخالفة بعد الإجماع كما يحرم على غيرهم ذلك.

وقال أبو بكر بن فورك وأحمد بن حنبل: إن انقراضهم شرط فى صحة سماعهم فيجوز لكل منهم الرجوع ما دام حيًا متى ظهر له خلاف ما أجمعوا عليه فإذا ماتوا جميعًا ولم توجد مخالفة كان الإجماع منعقدًا وصار حجة على من بعدهم.

وقال إمام الحرمين : إن قطع المجمعون بالحكم لم يكن موتهم شرطًا وإن لم يقطعوا به =

العصر شرط، بأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان يرى التسوية فى القسم، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه، وفضل فى القسم، وصحت هذه المخالفة، لأن العصر كان لم ينقرض على الأول، وكذلك رأى عمر أن لا تباع أمهات الأولاد[1]، ووافقه عليه الصحابة. ثم إن عليًا رضى الله عنه[2] خالفه من بعد، وهذا لأن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر، لأن الناس يكونون فى حال تأمل وتفحص، فوجب وقوفه على انقراض العصر، ليستقر. وأما دليل من قال: إنه ليس بشرط قول الله عز وجل **﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾** [النساء:١١٥] وقوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾** [آل عمران:١١٠] وقوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾** [البقرة:١٤٣] وقال النبى ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[3] وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع، فإذا وجد الإجماع، فشرط انقراض العصر زيادة لا يدل عليها دليل.

ببينة: أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع، لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره، فإذا وجد وجب أن يحكم بكونه حجة، ثم نقول: لا يخلو إما أن يكون الدليل هو انقراض العصر، أو الاتفاق بشرط انقراض العصر، أو مجرد الاتفاق، والأول باطل، لأنه يقتضى أن العصر إذا انقرض بدونه أن يسبقه اتفاق أن يكون حجة، وهذا لا يقول به أحد، وأما الثانى فباطل أيضًا، لأنه يقتضى أن يكون لموتهم تأثير فى كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز أيضًا، كما لا يكون لموت النبى ﷺ تأثير فى كون

= وأسندوه إلى ظنهم فلابد من تطاول الزمن. ماتوا أو لم يموتوا.

وفصل الآمدى فقال: إن كان الإجماع قولاً أو فعلاً من الجميع لم يكن موتهم شرطًا وانعقد الإجماع بمجرد الفعل أو القول من الجميع وليس لواحد منهم الرجوع والمخالفة وإن كان الإجماع قولاً من البعض وسكوتًا من الباقى كان موتهم شرطًا، وصح لمن سكت أن يخالف. انظر نهاية السول (٣/ ٣١٥، ٣١٦) انظر المحصول (٢/ ٧١) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٦٦) المعتمد (٢/ ٤١، ٤٢) فواتح الرحموت (٢/ ٢٢٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى على نهاية السول (٣/ ٣١٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧٥، ١٧٦).

(١) وهو مذهب مالك وسفيان الثورى والحسن بن صالح وأصحاب الراى والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور، وقد احتجوا بأن عمر منع من بيعهن، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/ ٢١٣).

(٢) ذكره ابن المنذر قول على وابن عباس رضى الله عنهما، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/ ٢١٣).

(٣) تقدم تخريجه.

قوله حجة، وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث.

ودليل آخر: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماع ما لأنه قد حدث قوم من التابعين فى زمان الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد، وشرط انقراض العصر يجوز مخالفتهم لهم، لأن العصر ما انقرض، ويجب على هذا انقراض عصر التابعين، ومعلوم أنه لا ينقرض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعهم من هو من أهل الاجتهاد، ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين ثم يعتبر انقراض عصر تابعى التابعين ثم كذلك القول فى كل عصر إلى قيام الساعة، فلم يتصور على هذا انعقاد الإجماع فى عصر ما، وهذا باطل، فيكون شرطًا ما يؤدى إليه باطلاً، ولقائل أن يقول على هذا: إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهدًا عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك، فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن أحدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة، والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة، وقد وجد الإجماع، فوجب الحكم لقيام الحجة من غيره اعتبار انتظار، لا انقراض العصر أو غير ذلك.

بينة: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر جوزنا أن يكون الأمة حين أجمعت على خطأ، وقد دللنا على أن هذا لا يجوز.

وأما الجواب عما تعلقوا به. أما الأول: قلنا: قد كان عمر خالف أبا بكر رضى الله عنه فى زمانه، وناظره وقال: أتجعل من جاهد فى سبيل الله بماله ونفسه، كمن دخل فى الإسلام كرهًا. فقال أبو بكر رضى الله عنه إنما عملوا لله فأجرهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ ولم يروا أن عمر رضى الله عنه رجع إلى قول أبى بكر رضى الله عنه، فالظاهر أنه كان يرى التفضيل فى زمان أبى بكر، فلما صار الأمر إليه فضل على من كان يعتقده، وأما الذى تعلقوا به من فضل أمهات الأولاد، قلنا: قد روى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد ومنهم جابر بن عبد الله وغيره[١]، فلم يكن وجد الاتفاق فى زمان عمر رضى الله عنه، وأما قول عبيدة السلمانى: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، ليس فيه دليل على أنه قد كان وجد الإجماع. بل يدل على أنه قد كان على قول عمر رضى الله عنه جماعة، وليس كل جماعة يكون إجماعًا، وإنما اختار عبيدة أن ينضم قول على إلى قول عمر رضى الله عنهما، لأنه يرجح قول

(١) قال ابن المنذر: وقال جابر، وأبو سعيد الخدرى: كنا نبيعهن على عهد رسول الله ﷺ، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/ ٢١٣).

الأكثر على قول الأقل، وأما قولهم: إن الإجماع لا يستقر إلا بانقراض العصر. قلنا: إن أرادوا بنفى الاستقرار نفى كونه حجة، فذلك نفس المسألة، وإن أرادوا أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض العصر، فليس بشيء، لأن الانعقاد إنما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف، وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون حجة أم لا، وأما الذى قالوه: أنه حال تأمل وتفحص قلنا: المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق، إلا أن أهل العصر لم ينقرضوا عليه، والناظر المتأمل غير، والقاطع على الشيء غير، والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه يعتقد، فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل، متوقف، وقد قال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا ينبرم ما لم يتطاول الزمان بذلك، وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به، فإنه يتم الإجماع فى الحال، وهذا الفرق لا يصح، لأنه لا يعرف إلى أى شيء أسندوا الإجماع، ولو عرف أنهم أسندوا اتفاقهم إلى دليل مقطوع به، فيكون حجة ذلك الدليل لا غير، والأصح ما قدمناه بالدليل الذى اعتمدنا عليه.

* * *

مسألة: إذا أدرك التابعى عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه فى صحة الإجماع.

ومن أصحابنا من قال: لا يعتبر[1]، واعلم أن هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعى رتبة الاجتهاد. ثم أجمعوا على حكم خالفهم فيه التابعى، فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعى، فإنه يكون التابعى محجوجًا بذلك الإجماع، وأما الذين قالوا: إنه لا يعتد بخلاف التابعى مع الصحابة تعلقوا من ذلك بأن الصحابة قد اختصوا بلقاء الرسول ﷺ، ومعرفة التأويل والتنزيل، والعلم بسبق الدين، ووجوه الدلالة، وطريق الاجتهاد، فصار غيرهم من التابعين إذا اجتمعوا معهم، بمنزلة العامة مع علماء الدين، لا يعتد بخلافهم، وقد أنكرت عائشة على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخوله فيما بين الصحابة، ومنازعته عبد الله بن عباس وقالت: أراك كالفروخ يصيح مع الديكة[1]، وعن

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٣٢٣، ٣٢٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٣٢٣)، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٦٨) المحصول (٢/ ٨٣)، فواتح الرحموت (٢/ ٢٢١) المستصفى (١/ ١٨٥)، المعتمد (٢/ ٣٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٧٩).

(٢) أخرجه مالك فى الموطأ: الطهارة (١/ ٤٦) ح (٧٢).

على: أنه نقض الحكم على شريح[1] حين قضى بين ابنى عم أحدهما الأخ لأمه، وكان جعل المال كله لابن العم الذى هو أخ لأم فنقض عليه وأما دليلنا فلأنه من أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة، فيعتبر خلافه، ولا ينعقد الإجماع دون قوله: دليله إذا كان صحابيًا، وهذا لأن العبرة بالعلم دون الصحبة، بدليل أن من كان من الصحابة غير مجتهد لا يعتبر اتفاقه لانعقاد الإجماع، ولأن الصحابة أقروا التابعين على الفتوى فى زمانهم، وقد كان على رضى الله عنه قلد شريحًا قضاء الكوفة، فقضى برأيه وعلى بها لا ينكر، وكان سعيد بن المسيب يفتى بالمدينة زمن الصحابة، وعطاء بن أبى رباح بمكة، وأصحاب ابن مسعود كانوا يفتون بالكوفة فى زمن الصحابة، وكذلك الحسن البصرى، وجابر بن زيد كانا يفتيان بالبصرة زمن الصحابة، وروى أن ابن عباس رضى الله عنه، وأبا سلمة بن عبد الرحمن اختلفا فى عدة المبتوته عنها زوجها إذا كانت حبلى فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الأجلين وقال أبو سلمة: إذا وضعت حملها حلت، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخى[2] يعنى أبا سلمة، ولم ينكر أحد قول أبى سلمة [وهو][3] خلاف لابن عباس، وقد قال أبو هريرة: أنا معه، وأما الذى ذكره من قول عائشة رضى الله عنها فى هذه القصة قلنا: قد نقلنا عن أبى هريرة تصويبه وعلى أنه ليس فى قول عائشة ما يدل على أن خلاف التابعين لا يعتد به مع الصحابة، ويجوز أنه كان رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته، وطلب مساواته، فانكرت عائشة ذلك، وأما خبر على فى نقضه قضاء شريح، قلنا: هذا لا يعرف وكيف؟ وقد كان ولاه قضاء الكوفة، وكان يقضى برأيه وعلى بها، وعلى أنه يحتمل أن يثبت ذلك أنه إنما كان يقضى، لأنه كان سبقه الإجماع فى المسائل قبل أن يدرك شريح زمان الاجتهاد، وأما قولهم: إن الصحابة يكونون أعلم بالأحكام: قلنا: قد يكون أعلم، وقد لا يكون، والدليل على هذا أن أنسًا كان يحيل بالمسائل على الحسن البصرى، وكان ابن عمر يحيل على ابن المسيب، وقد قال ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[4]

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الفرائض (٦/ ٣٩٣)، ح (١٢٣٧٧) - (١٢٣٧٨).
(٢) أخرجه البخارى: التفسير (٨/ ٥٢١) ح (٤٩٠٩)، ومسلم: الطلاق (٢/ ١١٢٢) ح (٥٧/ ١٤٨٥)، والنسائى: الطلاق (٦/ ١٥٦) (باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها).
(٣) زياده ليست فى الأصل يستقيم بها المعنى.
(٤) تقدم تخريجه.

وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم فى الاجتهاد. ألا ترى أن من طالت صحبته للنبى ﷺ من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله ﷺ، وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع فى الاجتهاد واحد، فبطل ما قالوه، ولأن هذا الترجيح إن كان قائمًا يكون فيما يوجد من التنبيه، فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين، فلا يكون لمن شهد مع النبى ﷺ مزية على غيره، فإن قال قائل: إنكم قد قلتم من قبل: إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع، وإذا لم يكن شرطًا، وقد انعقد الإجماع، فكيف يعتبر خلاف التابعى؟ والجواب: أنا قد قلنا فى أول المسألة ما يبطل هذا السؤال، لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد، فأما إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أن انعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى، وموافقته لذلك، وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر، وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.

***

(فصل): قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم، فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعًا.

وقد سبق بيان هذا، ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة، وأهل المصرين الكوفة والبصرة، لم يعتد بخلاف غيرهم[(١)]، وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا. وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يعتد بغيرهم، وذهب إلى هذا القاضى أبو حازم من أصحاب أبى حنيفة، وحكاه الضميرى عنه[(٢)]. وقالت الرافضة: إذا قال على كرم الله وجهه شيئًا، لم يعتد بخلاف

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥)، إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٤٩) المستصفى (١/ ١٨٧)، روضة الناظر (١٢٦) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٢٦٤، ٢٦٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٥٤، ١٥٥).

(٢) الخلفاء الأربعة: هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى لقوله عليه السلام: الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم ملكًا عضوضًا وكانت مدة هؤلاء الأربعة ثلاثين سنة.

وقد اختلف العلماء فى إجماعهم فالجمهور على أن إجماعهم على شىء مع وجود المخالف لا يكون حجة على غيرهم وقال الإمام أحمد والقاضى أبو حازم من الحنفية أنه حجة وإن وجد مخالف، انظر نهاية السول (٣/ ٢٦٦، ٢٦٧) إحكام الأحكام (١/ ٣٥٧)، انظر روضة الناظر =

غيره وقال بعض الرافضة: إذا اتفق أهل بيت رسول الله ﷺ على شيء كان حجة مقطوعًا بها، ولم ينظر إلى خلاف غيرهم[١]، وقد تعلق من قال بالقول الأول بقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[٢] وتعلق من قال بالقول الثانى بقوله ﷺ: «أنا من عليّ وعليّ منى»[٣] وقال: «أنا مدينة العلم وعلى بابها»[٤] وقال حين بعث عليًا خلف أبى بكر فى الحجة التى استخلف أبا بكر عليها ليقرأ أوائل سوره براءة على الناس فى الموسم: «لا يبلغ عنى إلا رجل من أهل بيتى»[٥] وتعلق من قال بالقول الثالث بقوله ﷺ: «تركت فيكم شيئين إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبدًا كتاب الله عز وجل، وأهل بيتى، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض»[٦] وقال عليه السلام: «مثل أهل بيتى مثل سفينة نوح من ركبها نجا»[٧] وتعلقوا بخبر الكسائى وهو أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ [الأحزاب:٣٣] دعا عليًا وفاطمة،

= (١٢٧) فواتح الرحموت (٢/ ٢٣٢) المحصول (٢/ ٨٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٥٦).

(١) اختلف العلماء فى إجماع العترة، فالجمهور على أن إجماعهم ليس حجة على غيرهم عند المخالفة، وقال الشيعة الزيدية والإمامية: إن إجماعهم مع وجود المخالف لهم حجة، انظر نهاية السول (٢/ ٢٦٥، ٢٦٦) انظر إحكام الأحكام (١/ ٣٥٢)، فواتح الرحموت (٢/ ٢٢٨) المحصول (٢/ ٨٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٥٥).

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٤/ ٢٠٠) ح (٤٦٠٧) والترمذى: العلم (٥/ ٤٤) ح (٢٦٧٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة (١/ ١٥) ح (٤٢)، والدارمى: المقدمة (١/ ٥٧) ح (٩٥) وأحمد: المسند (٤/ ١٥٦) ح (١٧١٤٧)، انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢٠٩) ح (١٤).

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٣٦) ح (٣٧١٩) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٤٤) ح (١١٩) وأحمد: المسند (٤/ ٢٠٤) ح (١٧٥١٧).

(٤) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٣/ ١٢٦) والطبرانى فى الكبير (١١/ ٦٥) ح (١١٠٦١) وقال الحافظ الهيثمى فى المجمع (٩/ ١١٧): رواه الطبرانى وفيه عبد السلام بن صالح الهروى وهو ضعيف.

(٥) أخرجه الترمذى: التفسير (٥/ ٢٧٥) ح (٣٠٩٠) وقال: حسن غريب، وأحمد: المسند (٣/ ٢٦٠) ح (١٣٢١٩)، انظر الدر المنثور للسيوطى (٣/ ٢٠٩).

(٦) أخرجه مسلم: فضائل الصحابة (٤/ ١٨٧٣) ح (٣٦/ ٢٤٠٨) من حديث طويل، وأحمد: المسند (٣/ ٣٣) ح (١١٢١٧) بنحوه.

(٧) أخرجه الطبرانى فى الكبير (١٢/ ٣٤) ح (١٢٣٨٨)، وذكره الهيثمى فى المجمع (٩/ ١٧١) وقال: رواه البزار والطبرانى وفيه: الحسن بن أبى جعفر وهو متروك، وأبو نعيم فى الحلية (٤/ ٣٠٦) والحاكم فى المستدرك (٢/ ٣٤٣)، وانظر الدر المنثور للسيوطى (٣/ ٣٣٤).

والحسن والحسين رضى الله عنهم، وأدار عليهم كساءً وقال: هؤلاء أهل بيتى[(١)].

وأما الدليل على تصحيح ما قلنا: أن الشرط اتفاق جميع الصحابة فى عصرهم، لينعقد الإجماع، ويصير حجة لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] فتعلق الوعيد بترك سبيل المؤمنين دل أنه لا يتعلق بترك سبيل بعضهم وقال النبى ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(٢)] ولأن الدليل على أن الإجماع حجة، ليس من طريق العقل، إنما هو من طريق السمع، وإنما ورد السمع بعصمة جميع الأمة، لأنه عليه السلام قال: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[(٣)] يدل على أن الخطأ يجوز على بعضهم، وإنما لا يجوز على جماعتهم، وأما الأخبار التى رووها فيما ادعوه[(٤)] فتلك الأخبار تدل على اختصاص هؤلاء القوم بفضائل من بين سائر الصحابة، وتدل على نوع يميز لهم من غيرهم، ولا تدل على أن قولهم حجة مقطوع بها.

وقد ورد فى غيرهم من الصحابة أخبار ورويت لهم فضائل عن النبى ﷺ لو تتبعناها وعلقنا معانيها، دل أيضًا أن أقوالهم حجة، وأنه يجب علينا أن نتبعهم ونترك قول غيرهم، منها ما روى فى أبى بكر، وعمر رضى الله عنهما: أنه قال عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»[(٥)]، وقال عليه السلام: «إن الحق لينطق على لسان عمر»[(٦)]، وفى رواية أنه قال عليه السلام: «السكينة»[(٧)] بدل لفظة «الحق»، وقال: «لو كان بعدى نبى لكان عمر»[(٨)]، وقال: «اهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهد ابن

---

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٩٩) ح (٣٨٧١) وقال: هذا حديث حسن، وأحمد: المسند (٦/ ٣٣٧) ح (٢٦٦٥٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) فى الأصل: ادعوها.

(٥) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٠٩) ح (٣٦٦٢) وقال: هذا حديث حسن وابن ماجه: المقدمة (١/ ٣٧) ح (٩٧) وأحمد: المسند (٥/ ٤٤٧) ح (٢٣٣٠٧) انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢٠٩) ح (١٣).

(٦) أخرجه أبو داود: الإمارة (٣/ ١٣٨) ح (٢٩٦١) والترمذى: المناقب (٥/ ٦١٧) ح (٣٦٨٢)، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٤٠) ح (١٠٨) وأحمد: المسند (٢/ ٥٣٠) ح (٩٢٣٥) بألفاظ نحوه.

(٧) أخرجه أحمد: المسند (١/ ١٣٢) ح (٨٣٧).

(٨) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦١٩) ح (٣٦٨٦) وقال: حسن غريب، والطبرانى فى الكبير (١٧/ ١٨٠) ح (٤٧٥).

مسعود»[١] وقال: «رضيت لأمتى ما رضى لها ابن أم عبد»[٢] يعنى ابن مسعود وقال عليه السلام: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقرأكم أُبى»[٣] وقال: «إن لكل أمة أمينًا وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»[٤] وهذا يوجب الرجوع إليه لاختصاصه بالأمانة، ولكل ما ذكروه معنى وتأويل ذكره أهل العلم فى كتبهم، ولا يحتاج إلى ذكره فى هذا الموضوع، واقتصرنا على هذا القدر، ورفعنا بهذه المعارضة كلامهم، والله المعين على التمسك بالحق، والمرشد إليه.

* * *

مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون حجة عندنا.

وقال مالك: إذا أجمع أهل المدينة على شيء، لم يعتد بخلاف غيرهم[٥]. وقال الأبهرى من أصحابنا: إنما أراد بهذا فيما طريقه الإخبار. وقال بعضهم: أراد به ترجيح قولهم[٦]، وقد أشار الشافعى رضى الله عنه فى هذا فى القديم، ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم وقال بعضهم: أراد بذلك فى زمان الصحابة، والتابعين، وتابعى التابعين، فأما من نصر قول مالك على الإطلاق، تعلق بقوله ﷺ: «المدينة طيبة وأنها ينفى خبثها، كما ينفى الكير خبث الحديد»[٧] قال: والخطأ من الخبث فكان منتفيًا عن أهل المدينة. وقال عليه السلام «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها»[٨]

---

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٧٢) ح (٣٨٠٥) وقال: حسن غريب.

(٢) أخرجه الطبرانى فى الكبير (٩/ ٨٠) ح (٨٤٥٨)، والحاكم فى المستدرك (٣/ ٣١٧).

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٦٤) ح (٣٧٩٠) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٥٥) ح (١٥٤) وأحمد: المسند (٣/ ٣٤٤) ح (١٣٩٩٨).

(٤) أخرجه البخارى: المغازى (٧/ ٦٩٦) ح (٤٣٨٢)، ومسلم: فضائل الصحابة (٤/ ١٨٨١) ح (٥٣/ ٢٤١٩).

(٥) المقصود بأهل المدينة هنا أى: الصحابة والتابعين دون غيرهم، انظر نهاية السول (٣/ ٢٦٤).

(٦) انظر نهاية السول (٣/ ٢٦٤) إحكام الأحكام للآمدى (١/ ٣٤٩)، انظر المحصول (٢/ ٧٨) روضة الناظر (١٢٦)، فواتح الرحموت (٢/ ٢٣٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/ ٢٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٥٤).

(٧) أصله فى البخارى ومسلم بلفظ «المدينة تنفى كما ينفى الكير خبث الحديد»، أخرجه البخارى: فضائل المدينة (٤/ ١٠٤) ح (١٨٧١)، ومسلم: الحج (٢/ ١٠٠٦) ح (٤٨٨/ ١٣٨٢).

(٨) أخرجه البخارى: فضائل المدينة (٤/ ١١١) ح (١٨٧٦)، ومسلم: الإيمان (١/ ١٣١) ح (٢٣٣/ ١٤٧).

والأخبار فى فضل المدينة تكثر، ولأن المدينة منزلة الرسول ﷺ إلى أن قبض، ومهبط الوحى حتى انقطع، ودار الهجرة، ومنها ظهر العلم، ومنها صدر، وهى منازل الصحابة، ومستقر الإسلام، ومتبوأ الأيمان، مجموع هذا يدل أن الحق معهم، وأنه لا يعدوهم، وأما من قال: إن روايتهم أولى، فلأنهم أعرف بأمر رسول الله ﷺ حيث كان بينهم من أفقه أهل كل بلد يكونون أخبر وأعرف مما يجرى فيه من غيرهم، وأما دليلنا فظاهر، وذلك لأن الإجماع إنما كان حجة بالأدلة السمعية التى بيناها، وتلك الدلائل تتناول أهل المدينة، كما تتناول أهل غيرها من البلاد على الانفراد، ولأن الأماكن غير مؤثرة فى كون الأقوال حجة، دليله الحرم، والمسجد الحرام ويقال لأصحاب مالك: ما الذى أوجب قصر الإجماع على أهل المدينة؟ فإن قالوا: لأنهم مخصوصون بالعصمة، فهذا كلام باطل بالإجماع، ونحن نعلم قطعًا أنه يجرى بالمدينة من الفضائح والكبائر مثل ما يجرى فى سائر البلاد، وإن قالوا: لأنها مهبط الوحى، ومنزل النبى ﷺ، وأهلها يتوارثون السنة قرنًا فقرن، فهذه أمور لا توجب قصر الإجماع على أهلها، وتخصيصهم به دون أهل سائر البلدان، لأن المجتمعين على الحكم إنما يجمعهم عليه دليل يوجب اتفاقهم عليه، والدليل إما بتوقيف، أو اجتهاد، وأهل العلم حيث كانوا من بقاع الأرض وأقطارها المشاركون لأهل المدينة فى أنواع الأدلة ووجوه الاستدلال، وقد كان النبى ﷺ ينزل الوحى عليه بالمدينة وهو مقيم بها، وفى أسفاره وهو طاعن عنها، وقد نزل عليه بمكة قرآن كثير، ولعله يبلغ شطر القرآن، فثبت أن أهل المدينة وأهل سائر البلاد فى الشرع سواء، وثبت أن أدلة الإجماع فى الكل سواء، وليس لها تخصيص بأهل المدينة دون غيرهم.

ببينة: أن المناسك بينها النبى ﷺ بمكة. وقال: «خذوا عنى مناسككم»[1] ثم لم يقل أحد: إن أهل مكة إذا أجمعوا على شىء من المناسك يكون إجماعهم حجة، وأنهم يمتازون بهذا عن سائر البلاد. ثم نقول: إن كثيرًا من الصحابة قد تفرقوا عن المدينة، ورحلوا عنها إلى العراق، والشام، ومصر، وسائر البلدان، وإنما رحل كل واحد منهم بما معه من السنة فبينهُ فى أهل تلك البلاد التى أقام فيها، وقد أقام بالشام جماعة منهم، أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وغيرهم، وانتقل على

(١) أخرجه مسلم: الحج (٢/٩٤٣) ح (١٢٩٧/٣١٠)، والبيهقى فى الكبرى (٥/٢٠٤) ح (٩٥٢٤) ولفظه للبيهقى .

بالكوفة، وهو أحد الخلفاء الأربعة، وأقام بها إلى أن توفاه الله عز وجل، وكان بها ابن مسعود، وحذيفة، وسعد بن أبى وقاص، وسلمان وغيرهم وحين بعث عمر ابن مسعود إلى الكوفة كتب إليهم بعبد الله على نفسى، وورد البصرة من الصحابة طلحة، والزبير، وعائشة، فمن كان معهم من الصحابه، فأقام بها ابن عباس مدة، وكان بها أبو موسى الأشعرى، وعمران بن حصين، وأنس وغيرهم، وهؤلاء من أعيان أصحاب رسول الله ﷺ، وكان مع كل واحد منهم طائفة من أمر الدين، وقطعة من السنة، وقد تلقاها عنهم أهل هذه البقاع، وحصلوها عندهم فكيف يجوز أن يختزلوا دون الإجماع، ويفتات عليه فى ذلك، ولا يكون لهم منه حظ، ولا يعتبر منهم خلاف، هذا أمر قبيح، وخطة مستشنعة ثم نقول: إن المدينة كما أنها كانت مجمع الصحابة، ومهبط الوحى، فقد كانت أيضًا دار المنافقين، ومجمع أعداء الدين، منهم عبد الله بن أبى ابن سلول، وحلاس بن سويد، ويجمع بن حارثة الثقفى، وطعمة بن أبيرق، غيرهم، وكان من رؤسهم أبو عامر الراهب، وله بنوا مسجد الضرار وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة، وفى المدينة قال القائلون: المنافقون: ﴿لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا﴾ [المنافقون:٧]، وقالوا: ﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ [المنافقون:٨] وفيها الماردون على النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق﴾ [التوبه:١٠١] وفيها طعن عمر، وحوصر عثمان حتى قُتل، وعلى أهلها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية ففنى الخلق وهلك عامة أهل الفضل ثم انجلى عنها أكثر من بقى منهم وبها غيرت السنن زمن مروان بن الحكم حين كان أميرها من قبل معاوية رضى الله عنه وقدم خطبتى العيد على الصلاة وأقام الحرس حتى منعوا الناس عن تحية المسجد حين كان يخطب وأخرج المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والخطب جسيم والداء دوى والشر قد تم وقد جرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة إلى بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراق[1] وغيرها من بلدان الإسلام ما ترتاع النفوس سماعها، وتقشعر القلوب من هولها وشدتها وظهر من الجرأة على الله تعالى وهتك جهات الدين والتهاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه ونقض عرى الإسلام وسفك الدماء المحترمة وانتهاك المحارم والإقدام على العظائم التى لا يقدر قدرها ما لو حكى عُشر ذلك بل أقل القليل منه بنى إسرائيل لتعاظمه هذه الأمة فكيف وهم

(١) ثبت فى الأصل (العراقين).

الفاعلون لذلك المقدمون عليه ولله أمر هو بالغه وهو لعباده بالمرصاد ونسأل الله تعالى العصمة وهذا الذى قلنا فيما سوى سيئات سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، أما سليمان فقد قيل: إنه فتح بخير وختم بخير أما افتتاحه بخير فهو هلاك الحجاج واختتامه بخير استخلافه عمر بن عبد العزيز، وأما عمر فقد ضم إلى الخلفاء الراشدين وحسبك بهذا شرفًا، ونقول: فى مجموع ذلك ما قاله بعض سلفه: وهو أنه سئل عن الأمور التى جرت بين الصحابة ومن بعدهم وقرأ قوله تعالى: ﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**﴾ [البقرة:٢٨٦] وأما رواية أحدهم تقديم أهل المدينة فقد قاله بعض أصحابنا على ما قدمناه، والأصح أن روايتهم ورواية غيرهم سواء وذلك أن ما يوجب قبول الأخبار يستوى فيه أهل المدينة وأهل سائر البلدان ولأن شهادة أهل المدينة وشهادة غيرهم واحد، وكذلك الرواية ولأنا قد بينا أنه لا يقدم فى المناسك رواية أهل مكة وإن اختصوا بها على معنى أن الكعبة عندهم والمشاعر فى بلدهم واختصاصهم بمناسك الحج [أخص][1] من أهل المدينة بالسنن فأهل المدينة وغير أهل المدينة فى السنن والشرع سواء وقد حكى بعضهم عن مالك أنه قال: «يخرج العلم من عندنا شبرًا ويرجع ذراعًا» يعنى أنه يزاد فيه ولا يمكن إطلاق هذا القول وفيه أن الظن بنقلة الأخبار وقد قال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق. وعندى أن من عندنا خرج العلم، فقال: بلى ولكن لم يعد إليكم وأيضًا يجوز أن يصير ذراعًا [وذلك][2] بالمدينة أيضًا بأن يزيد فيه بعض الفسقة ويجوز أن يكون فى الخير زيادة ثابتة يقع الزيادة عند بعض العلماء من غير أهل المدينة والأولى هو التسوية [بين][3] أهل المدينة وغير أهل المدينة فى الرواية وفى الاجتهاد وفى مسألة الإجماع على ما سبق هذا مع اعترافنا للمدينة بالفضل الذى خصها الله تعالى به على ما نقل فى الأخبار مثل ما نعترف لمكة بالفضل الذى خصها الله به على ما ورد فى الأخبار ومن الله العصمة ونسأله أن لا يكلنا إلى أنفسنا وحولنا وقوتنا بمنه وجوده.

* * *

(١) ثبت فى الأصل (اختص).

(٢) ليست واضحة فى الأصل.

(٣) ثبت فى الاصل من.

فصل

هذا الفصل هو الفصل الخامس وهو يشتمل على: معارضة الاختلاف والإجماع ويشتمل تعارضها على أربعة أضرب:

فالضرب الأول: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف فى عصر واحد[(١)] كاختلاف الصحابة ثم إجماعهم بعد خلافهم فيصير الإجماع بهم منعقد وما تقدم من خلافهم ساقطًا لأن العمل يكون بما استقرت عليه أقاويلهم وقد استقرت على الإجماع [و][(٢)] زال به الخلاف وقد وجد فى الصحابة من ذلك خلافهم فى الصحبة حيث قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير ثم إن أبا بكر رضى الله عنه لما حاججهم وأخبر أن الخلافة لا تصلح إلا فى هذا الحى من قريش رجعوا إلى قوله وزال الخلاف، ومن ذلك أيضًا خلافهم على أبى بكر فى قتال أهل الردة ثم رجعوا إلى قوله وأجمعوا عليه، ومن ذلك خلاف ابن عباس وزيد بن أرقم لسائر الصحابة رضى الله عنهم فى أن الربا لا يجرى إلا فى النَّساء [رجعا][(٣)] عن ذلك، ووافقا سائر الصحابة، ومن ذلك أيضًا خلاف عمر وابن

(١) إذا اختلف المجتهدون فى العصر الواحد فى حكم المسالة على قولين فهل يجوز الاتفاق منهم بعد ذلك على أحد قولين:
اختلف الأصوليون فى ذلك فمنهم من جوز الاتفاق بعد الاختلاف ومنهم من منعه.
وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو هل موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم أو ليس شرطًا فيه فمن قال إن موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم جوز الاتفاق منهم بعد الاختلاف كأن إجماعهم الأول لم يعتبر لفقدان شرطه ومن قال: إن موتهم ليس شرطًا فى ذلك بل جعل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق وإن لم يموتوا ـ اختلف فى جواز الاتفاق المذكور بعد الاختلاف على أقوال ثلاثة:
القول الأول: يجوز مطلقًا وهو مختار ابن الحاجب والرازى والبيضاوى.
القول الثانى: لا يجوز مطلقًا استقر الخلاف ـ بأن علمت ـ أو لم يستقر وهو للصيرفى والباقلانى.
القول الثالث: يجوز إن لم يستقر الخلاف ولا يجوز عند استقراره وهو لإمام الحرمين والآمدى، المستصفى (١/ ٢٠٥) انظر نهاية السول (٣/ ٢٨١)، انظر إحكام الأحكام (١/ ٣٩٩) انظر المحصول (٢/ ٦٦)، المعتمد (٢/ ٣٧) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٦٣).
(٢) زيادة ليست بالأصل.
(٣) ثبت فى الأصل: رجعوا.

مسعود لسائر الصحابة فى أن الجنب لا يجوز له التيمم ثم [رجعا][(١)] عن ذلك ووافقا سائر الصحابة[(٢)]. وعندى أن ثبوت الرجوع فى هذه المسألة والمسألة التى قبلها نظر ومن هذا الباب خلاف ابن عباس لجماعة الصحابة فى تحريم المتعة فإن ابن عباس أحلها[(٣)]. ونقل ذلك عن ابن مسعود ثم إن ابن عباس رجع عن ذلك[(٤)]. وعندى أن فى الرجوع عما كان يقوله نظر والفقهاء ينقلون عن جابر بن زيد أن ابن عباس رضى الله عنه لم يلبث حتى رجع عن قوله فى الصرف، وأما قول ابن مسعود فى تحليل المتعة فليس بمعروف وقد أورده بعض أصحابنا، وقد قال أبو سعيد الاصطخرى: إن المتعة محرمة بالإجماع وجعل مرتكبها زانيًا وأوجب الحد عليه وأما سائر أصحابنا وكذلك عامة الفقهاء قد أبوا عن هذا وجعلوا حكم الخلاف باقيًا ولم يوجبوا الحد بارتكابها[(٥)] ولا وسموا مرتكبها بسمة الزنا وفى تفسيقه وجهان.

والضرب الثانى: أن يحدث الخلاف بعد تقدم الإجماع فى عصر واحد فهو على ضربين أحدهما: أن يكون المخالف لم يوافق المجمعين قبل خلافه فيصح خلافه ولا ينعقد مع خلافه الإجماع كما خالف ابن عباس فى القول مع إجماع غيره عليه.

والضرب الثالث: أن يكون وافقهم ثم خالفهم كخلاف علىّ فى بيع أمهات الأولاد مع اتفاقه مع عمر وسائر الصحابة فى تحريم بيعهن فمن جعل انقراض العصر شرطًا فى انعقاد الإجماع بخلافه لحدوثه قبل استقراره ومن لم يجعله شرطًا أبطل خلافه مع إجماعه.

والضرب الرابع: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف فى عصرين وذلك مثل اختلاف الصحابة على قولين وإجماع التابعين على أحد القولين فهذه مسألة معروفة وسنذكرها.

* * *

(١) ثبت فى الأصل (رجعوا).

(٢) ونقله الشيخ النووى عنهما وزاد إبراهيم النخعى قال: قال ابن الصباغ وغيره: وقيل: إن عمر وعبد الله رجعا، انظر شرح المهذب (٢/ ٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) ذكره الإمام موفق الدين بن قدامة عن ابن عباس وأكثر أصحابه عطاء وطاوس وبه قال ابن جريج وحكى ذلك عن أبى سعيد الخدرى، انظر المغنى لابن قدامة المقدسى (٧/ ٥٧١).

(٤) ذكره ابن قدامة: انظر المغنى (٧/ ٥٧٢).

(٥) انظر روضة الطالبين (٧/ ٤٢).

مسألة : إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم أجمعت التابعون على أحد القولين:

فمذهب الأكثرين من أصحاب الشافعي رضى الله عنه أن خلاف الصحابة ثابت ولا يرتفع بإجماع التابعين من بعدهم والمسألة لا تصير إجماعًا وهو قول بعض أصحاب أبى حنيفة وبعض المتكلمين، وقال الأكثرين من أصحاب أبى حنيفة أنه يرتفع الخلاف المتقدم ولا ينعقد الإجماع من التابعين على المسألة وبه قال الإصطخرى وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعي رحمة الله عليهم وقد نص عليه الكرخى وصار إليه وكذلك كل من تبعه وذهب إليه أيضًا أكثر المعتزلة، وحكى بعض أصحاب أبى حنيفة فى المسألة روايتين عن أبى حنيفة، وحكى عن أبى يوسف أيضًا أنه ينعقد الإجماع[1] ويرتفع الخلاف المتقدم واحتج من قال بالقول الثانى بقوله تعالى: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين**﴾ [النساء: ١١٥].

وبقوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا**﴾ [البقرة:١٤٣] وقد بينا أن ذلك يتناول أهل كل عصر ولم يفصل فى اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون تقدم خلاف أو لم يتقدم خلاف واستدلوا أيضًا بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»[2] وفى رواية «على خطأ» فيجب أن يكون ما اتفق عليه أهل العصر الثانى غير خطأ، ولأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الاختلاف وجب أن لا يجوز خلافه لأن الإجماعين واحد وحرفهم أن الإجماع قد وجد فينعقد ويكون حجة كما لو لم يتقدمه خلاف.

ببينة: أن الصحابة لو اختلفوا ثم أجمعوا فإنه يسقط الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر فكذلك يسقط الخلاف المتقدم فى مسألتنا لأن الحجة فى إجماع التابعين مثل الحجة فى إجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم فيسقط أيضًا بإجماع التابعين وأما حجة من ذهب إلى المذهب الأول وهو الأصح تعلقوا بقوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء:٥٩] فأمر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسنة وأهل العصر الأول قد ردوا الحادثة إلى الكتاب والسنة فوجدوا الحادثة مجتهدًا فيها وقد

---

(١) انظر الإحكام (١/ ٣٩٤) المحصول (٢/ ٦٦، ٦٧)، انظر نهاية السول (٣/ ٢٨٦، ٢٨٧)، المستصفى (١/ ٢٠٣) حاشية الشيخ المطيعى (٣/ ٢٨٦، ٢٨٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٦٤).

(٢) تقدم تخريجه.

انقرض عصرهم على هذا، وقد أثنى الله على التابعين بحسن المتابعة فإذا اعترضوا عليهم قطعوا الاجتهاد عن الحادثة لم يكونوا متبعين فدل أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأول فيها وأنها مستمرة على ذلك وهذا الحقيقة وهى أن علماء العصر إذا اختلفوا فى الحادثة على مذهبين وذلك مثلاً فى تحليل وتحريم فقد تضمن ذلك إجماعهم من كافتهم على أن الخلاف سائغ من الحادثة فحصل فى ضمن الخلاف الإجماع على جواز الخلاف فإذا صورنا الرجوع إلى أحد القولين من التابعين لم يجز لأنه مسبوق بالإجماع على جواز الخلاف فنقول: ما أجمعت الصحابة عليه لم يجز للتابعين إبطاله كما لو أجمعوا، على قول وليس يلزم على هذا إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمعوا على أحد القولين لأنا إن قلنا: إن انقراض العصر شرط فى صحة الإجماع لم يسلم لوجود الإجماع على تسويغ الخلاف وإن قلنا: إن انقراض العصر ليس بشرط وهو الأولى على ما سبق لم يسلم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد هذا الاختلاف وقد حكى عن القاضى أبى بكر أنه جعل حكم الصورتين واحد وقال كما لا يجوز لأهل العصر الثانى أن يتفقوا على أحد القولين ويبطلوا به الخلاف المتقدم كذلك فى أهل العصر الواحد أيضًا لا يجوز أن يختلفوا على قولين ثم يتفقوا على أحد القولين فإن قيل لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد بشرط أن لا يظهر إجماع فإذا ظهر الإجماع يسقط ذلك الاتفاق كما أنهم اتفقوا أن فرض العادم للماء التيمم ما لم يجد فإذا وجد الماء زال ذلك الاتفاق.

والجواب: أن دعوى هذا الشرط ليس عليها دليل بل حصل اختلافهم وجود الإجماع على تسويغ الاجتهاد وهذا الإجماع لا يجوز إبطاله بإجماع يوجد من بعد وأما مسألة التيمم فبعيدة عن هذا لأن النص قد دل على أن جواز التيمم مشروط بعدم الد فإذا وجد الماء زال الشرط وأما ها هنا فإن أهل العصر الأول قد أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق من غير شرط فهو بمنزلة إجماعهم على شرط واحد فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماع يوجد بعده، يدل على ما ذكرنا: أن الإجماع إذا حصل واستقر لم يجز أن يتغير بالاختلاف من بعد فكذلك إذا حصل الاختلاف واستقر لم يجز أن يتغير بالإجماع من بعد والاعتماد على الكلام الأول وقد قال بعض أصحابنا: إن القول إذا صدر عمن له فى الدين تحمل لم يجز أن ينقطع حكمه بموته بدليل النبى ﷺ فإن قيل: قد ورد خلاف ما صرتم إليه من الصحابة فإن أبا بكر كان يرى سبى المرتدات ثم اتفقوا

على المنع زمان عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك، وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفه فى زمان أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا فى زمان عمر رضى الله عنه على [أن][1] ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثانى يدفع الخلاف الأول، قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول الإشكال فلم يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الامر من الصحابة على شىء وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرًا وأما إذا تمادى الخلاف فى زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه فى سقوط أحد القولين ليظهر ذلك فى الزمان الطويل، فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن فى اختلافهم وفاقًا ضمنيًا على أن الخلاف فى هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما الجواب عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقًا ضمنيًا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين فى العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن هذا الإجماع الذى يوجد من بعد من أهل العصر الثانى يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره، وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبنا عنه وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلاً وإن جربنا على ما اخترنا فى أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه الجواب عنه إلا أن يمنع ويقال إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصور

(١) زيادة ليست بالأصل يستقيم بها الكلام.

التى قلناها، فنقول إنهم كانوا فى طلب الدليل ومهلة النظر ولم يكن استقرار الأمر على نفى من اختلاف أو اتفاق ويمكن أن يقال: لا نسلم أن أبا بكر كان يرى سبى المرتدات ولم ينقل عنه رضى الله عنه نص على ذلك ويحتمل أن من سبى من النساء كن من الكافرات الأصليات ولم يكن أسلمن أصلاً وأما اتفاق الصحابة على حرف واحد بعد أن كانوا يقرءون ثم بالحروف المختلفة فذلك نوع مصلحة رأوها لما وقع الاختلاف والتنازع وخافوا المفسدة العظيمة والكلام فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية وليس هذا مما نحن فيه.

واعلم أن هذا الذى قلناه كله من الإجماع بعد الاختلاف فأما الاختلاف بعد الإجماع فى عصر واحد فهو نبأ على أن انقراض العصر هل هو شرط فى انعقاد الإجماع أو لا فإن قلنا: شرط فيجوز الاختلاف لأن الإجماع لم ينعقد بعد وإن قلنا: ليس بشرط فلا يجوز وأما فى العصرين وذلك بأن يجمع الصحابة على شىء ثم يختلف التابعون فلا يجوز ذلك ويكون اختلاف معاندة ومكابرة والله أعلم.

* * *

فصل: إذا اختلف الصحابة فى مسألتين على قولين:

ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينهما وذهبت طائفة أخرى إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول إحدى الطائفتين فى إحدى المسألتين ويأخذ بقول الطائفة الأخرى فى المسألة الأخرى؟.

ففيه وجهان: أحدهما: أنه يجوز والآخر لا يجوز ووجه الجواز أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين فى حكم واحد[1] وإنما سووا فى حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل وأما وجه عدم الجواز وهو أن جميعهم أجمعوا على التسوية بينهما وهذا التفصيل يمنع من التسوية فصار كما لو أجمعوا على قول واحد فإنه لا يجوز إحداث قول ثانى وهذا الوجه أشبه وأصح.

* * *

---

(١) انظر نهاية السول (٣/ ٢٧٥) حاشية الشيخ المطيعى (٣/ ٢٧٥)، انظر إحكام الأحكام (١/ ٣٨٧) انظر المحصول (٢/ ٦٤)، المعتمد (٢/ ٤٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/ ١٦١).

فصل : ولا يجوز أن يتفق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت فى عصرهم.

لأنه لا يخلوا من حكم الله تعالى فيها لما نصب من الأدلة عليه فصار الجهل بحكمها إجماعًا على الخطأ وقد دللنا أن ذلك لا يجوز ولأن فى الإمساك عنها إعراضًا عن الأدلة التى توصل إلى الحكم فى الحادثة وهذه معصية لا يجوز أن ينعقد عليها الإجماع من الأمة وحين وصلنا إلى هذا الموضع انتهى القول فى الإجماع بعون الله تعالى وحسن تأييده وتيسيره ولما فرغنا من باب الإجماع ووصلنا إلى باب القياس فقد بقيت علينا مسائل شذت عن الأبواب المتقدمة وليس بعض هذه الأبواب المتقدمة بأولى بها من البعض فنذكر أولاً تلك المسائل ثم نتكلم فى التقليد ثم نشرع فى باب القياس حسب ما يأذن الله تيسيره وتسهيله.

* * *

اعلم أنا وصلنا إلى باب القياس، والاجتهاد وما يتصل بذلك غير أنه قد بقيت مسائل شذت عن الأبواب التى قدمناها ولم تدخل فى أبواب القياس ولابد من ذكرها فوجدنا ذكرها أليق بهذا الموضع خصوصًا مسألة استصحاب الحال، وهل هو حجة أم لا فإن هذه المسائل يصلح أن تكون من توابع الإجماع فنقدم هذه المسألة ثم نذكر سائر المسائل بعون الله وتوفيقه.

* * *

[مسألة استصحاب الحال]

مسألة: استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن فى موضع الخلاف أو عند تغيير الحال:

ليس بدليل على الصحيح من المذهب وقال أبو ثور وأبو داود وهو دليل وبه قال المزنى والصيرفى وابن سريج وابن خيران من أصحابنا[1]. وقال بعض أصحابنا فى تفسير استصحاب الحال: أنه استصحاب حكم العموم فيما ورد به وحمله على جميع الأزمان والأوقات مثل أن يقول: صلوا أو صوموا فيحمل ذلك على حكم الصلاة والصوم فى عموم الأوقات على الدوام والاتصال فيستصحب حكمه إلى أن يدل الدال على رفعه ونسخه وهذا التفسير ليس بصحيح وهذا الموضع نتفق عليه ولا يجوز أن يسمى هذا استصحاب الحال لأن لفظ العموم دل على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ فى أصل الوضع فى الأعيان وفى الأزمان فأى عين وجدت ثبت الحكم فيها وأى زمان وجد ثبت الحكم فيه يكون اللفظ دال عليه وتناوله بعمومه فيكون ثبوت الحكم فى هذه الصورة من ناحية العموم [لا][2] من ناحية استصحاب الحال وإنما استصحاب الحال أن يدل الدليل فى إثبات حكم ثم يستصحب حكم ذلك الدليل فى موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودل عليه ويقال: تفسيراً استصحاب الحال هو أن يثبت حكم فى حالة من الحالات فيتغير الحال فيستصحب المستدل ذلك الحكم بعينه فى الحالة المتغيرة ونقول: من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل ومثال ذلك فى المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة وجب عليه التوضؤ فيستصحب هذا الحكم بعد الدخول فى الصلاة ويقول من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل وقد يكون ذلك فى الدليل العقلى أيضًا وذلك مثل ما اختلف الناس فى أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة أو الوقف وكل قول من هذه الأقوال قد انتحله فريق وزعم أن العقل يدل عليه، فالاستصحاب أن تستصحب

---

(١) انظر إحكام الأحكام (٤/ ١٨٥) المحصول (٢/ ٥٤٩)، نهاية السول (٤/ ٣٥٨) حاشية الشيخ المطيعى (٤/ ٣٥٨، ٣٥٩) المستصفى (١/ ٢٢٤) روضة الناظر (١٣٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٧٧).

(٢) ثبت فى الأصل: لأن.

حكم ذلك فى موضع على ما كان عليه من إباحة أو حظر أو وقف إلى أن يقوم الدليل الشرعى على خلاف ذلك الحكم فينقله عن حكمه وقد قال الأصحاب: إنه لا خلاف فى هذا الموضع أيضًا ويجوز الاستدلال بما ذكرناه حتى يقوم الدليل الشرعى على خلافه وإنما الخلاف فى الحكم إذا ثبت بدليل وقع الخلاف فى استدامته بحادث يحدث مثل ما ذكرنا فى المتيمم ومثل المكفر يدخل فى الصوم عند عدم القدرة على العتق ثم يجد الرقبة فقال قوم: يخرج من الصوم بالعتق وقال قوم: يمضى فيه ومثل الحائض ثبت فى حقها أحكام الحيض قبل العشر فإذا جاوزت العشر لم تستصحب تلك الأحكام ولا يحكم بانقطاعها واستدل من تعلق باستصحاب الحال بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الشيطان يأتى أحدكم فينفخ بين أليته فيقول أحدثت، أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا»[1] فقد قضى استدامة الحكم وهو استصحاب الحال ويدل عليه أنه لا خلاف أنه إذا تيقن الحدث وشك فى الطهارة أو تيقن الطهارة وشك فى الحدث فإنه يأخذ باليقين ويطرح الشك فكذلك إذا عرض الشك لوقوع الاختلاف فى الحادثة لم يجز أن يرفع ما تقدم من اليقين فيها واستدل أبو بكر الصيرفى وقال: إن ابتداء الحكم ثبت بقيام الدليل عليه وفى موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه وبيان هذا أن المتيمم إذا دخل فى الصلاة فقد حكم الإجماع بصحة صلاته فإذا رأى الماء فى خلال صلاته اختلفنا فى حكمه، فقال بعض الناس: يخرج منها وقال بعضهم: يمضى فيها والخروج حكم والمضى حكم وكل واحد منهما يحتاج إلى دليل فإذا عدم الدليل على وجوب الخروج وعدم الدليل على المضى تقابل الأمران وتساويا ولا يجوز أن يحكم بأحدهما ووجب [إبقاء][2] الحال على ما كانت عليه وإذا ثبت أن الخروج لا يجب وأن الحال باقية على ما كانت عليه ثبت أن المضى فى الصلاة وإتمامها واجب. وقال الصيرفى: ولست أقول إن الإجماع مستصحب ودل على بقاء الصلاة ووجوب المضى فيها لأن الإجماع قد زال [عند][3] رؤية الماء فلا يستصحب حكمه لكنى أقول: لا يجب الخروج، أو لا يخرج لعدم الدليل عليه ووجب تبقية الحال على ما

---

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٢/ ٣٦١) ح (٣٣٧٧)، والطبرانى فى الكبير (١١/ ٢٢٢) ح (١١٥٥٦) من حديث ابن عباس نحوه.
(٢) كشط فى الأصل.
(٣) ثبت فى الأصل: عنه.

كانت عليه، فقالوا: ولأن ما ثبت بالعقل من براءة الذمم يجب استصحابه فى مواضع الخلاف فكذلك ما ثبت بالإجماع وجب، وأن يكون كذلك هذا لأن الحكم إذا ثبت بدليل من دلائل الشرع لا يجب استدامة الدليل لبقاء الحكم بل يبقى الحكم ويدوم إلى أن يقوم الدليل على قاطع يقطعه ومسقط يسقطه فإذا لم يقم الدليل على سقوطه بقى ثابتًا على ما كان من قبل، ومن ادعى سقوطه فعليه الدليل، ألا ترى: أن من ادعى النبوة وأقام المعجز على ثبوته فإن تجدد إنكار منكر لنبوته لا يجب عليه إقامة المعجز ثانيًا، بل النبوة على ثباتها بالدليل الذى أقامه من قبل فيستمر الثبوت ولا يلتفت إلى قول المنكر ولا حجة على المنكر فى هذه الصورة إلا من جهة استصحاب الحال وعلى هذا إذا عرفنا فراغ ذمة الإنسان يحكم أن الأصل فراغه فلو ادعى عليه إنسان حقًا فإن القول قول المنكر لأن الأصل فراغ ذمته فصار استصحاب الأصل الذى عرفناه دليلاً فى دفع دعوى المدعى عنه وكذلك إذا ثبت الملك لإنسان فنازعه منازع يكون القول قول من فى يده وإنما جعلنا القول قوله باستصحاب الحال التى تقدمت فدل أن استصحاب الحال حجة فى الأحكام معمول بها وعلى هذا نقول: من اشترى أخاه أو عمه لم يعتقه عليه لأن الأصل بقاء ملكه الثابت بالشراء فمن ادعى زواله فعليه الدليل.

فأما الدليل على أن استصحاب الحال ليس بحجة هو أن المستصحب ليس له فى موضع الخلاف دليل لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز له إثبات الحكم فيه. دليله: ما إذا لم يتقدم موضع الخلاف إجماع وإنما قلنا لا دليل له لأن دلائل الشرع معلومة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ولم يؤخذ شىء من هذا فى هذه الصوره أما الكتاب والسنه فلا شك فى انعدامها ها هنا وكذلك القياس وأما الإجماع فقد كان ثابتًا لكنه قد زال وإذا انعدمت الدلائل فما قالوه إثبات حكم بلا دليل وقد نذكر صوره حتى يتبين الكلام فنقول: المستدل باستصحاب الحال فى مسألة التيمم إذا رأى الماء فى الصلاة لا يخلو إما أن يشترك بين الحالتين فى وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما يدل على وجوب الوضوء فإن قال ذلك فليس هذا بدليل بل ينبغى أن يتبين للخصم اشتراك الموضعين فيما يدل على وجوب الوضوء وإما أن يشترك بينهما فى الحكم لاشتراكهما فى علته وهذا قياس وإما أن يشترك بينهما بغير دلالة ولا علة فليس هو بأن يجمع بينهما بأولى بأن لا يجمع بينهما وهذا لأن عدم الدليل لا يكون حجة فإن قالوا: إن حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاه لا يغير حكم وجوب الوضوء قيل له: لا

يمتنع أن يختلف الشرع بحدوث الحوادث ولهذا يجوز أن يرد نص بإسقاط الوضوء عن الرائى للماء فى الصلاه مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة واستدل أبو زيد فى هذه المسألة وقال: إن ثبوت الشىء أو عدم الشىء غير موجب ثبوته ولا عدمه يعنى فى المستقبل ويجوز حال العدم ثبوت حالة موحدة ويجوز فى حال الثبوت، وجود علة معدمة، ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء وكذلك لا يمنع وجود سائر الأسباب وهذا لأن العدم ليس بشىء فيستحيل أن يكون مانعًا حدوث شىء وكذلك وجود الشىء ليس بعلة لبقائه بل يبقى لعدم ما يزيله كالملك فى باب البيع والحل فى باب النكاح، وعلى هذا حياة الإنسان لا يوجب بقائها ولا يمنع نزيان الموت قال: وإذا ثبت هذا فمن أراد إثبات إدامة الحالة الماضية فى المستقبل ثبوته فى الماضى وثبوته لا يوجب بقائه كان محتجًا بلا دليل يدل عليه أن الثابت لا يزول إلا بدليل بالإجماع فإن كان الاختلاف فى الزوال اختلافًا فى دليله فالذى يدعى الزوال يدعى دليلاً والآخر ينكره فلا يكون إنكاره حجة على غيره كما أن دعوى هذا لا يكون دليلاً عليه فثبت أن مستصحب الحال متشبث بإنكاره الدليل بلا دليل، فإن قيل: الاحتجاج بالأخبار والنصوص صحيح وثبوت النص حجة لا توجب البقاء أيضًا فلا يمنع الانتساخ بنص آخر ومع ذلك بقى الحكم، قلنا: أما بعد رسول الله ﷺ فلا يحتمل الحكم الانتساخ قطعًا وإذا لم يتصور النسخ بعد رسول الله ﷺ فلا يجوز ثبوته دليل بقائه وإن تصور دعوى ناسخ له فلا يكون ثبوته من قبل بلا ناسخ دليلاً عليه، قالوا: ومستصحب الحال متمسك بما كان لعدم الدليل على زواله لا لدليل أوجب بقاؤه، انتهى كلام أبو زيد، وقال بعض أصحابنا: إن الاحتجاج باستصحاب الحال يؤدى إلى التعارض والتكافؤ فى الأدلة، لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع، موضع الخلاف فى صحة فعل، أو سقوط فرض إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع فى مقابلته وبيان ذلك أنه متى قال فى التيمم إذا رأى الماء فى صلاته: إن صلاته لا تبطل، لأنا أجمعنا على صحة صلاته، وانعقاد إحرامه، ولا يجوز إبطال ما أجمعوا عليه، لا بدليل تعارض الخصم فنقول: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الإسلام، فلا يجوز إسقاط ما أجمعوا عليه إلا بدليل، فلا يكون التعلق بأحد الإجماعين بأولى من التعلق بالآخر، وما أدى إلى مثل هذا يكون باطلاً، وأما الجواب عن الخبر: قلنا نحن لا نمنع من تعدى الحكم من حالة إلى حالة بدلالة، وإنما نمنع لا بدلالة، وقول النبى ﷺ دلالة.

وأما مسألة الطهارة: فهناك يقين الدلالة، أو يقين الحـدث مازال وها هنا الإجماع قد زال، والأولى أن نقول: إنه فى موضع يقين الطهـارة، وشك الحدث إنما أخذنا باليقين لأجل الخبـر، وأما فى مـوضع يقين الحـدث والشك فى الطهارة، كـان الأخذ باليـقين قياسًا على الصورة الأولى، وأما الذى استدل به الصيرفى فليس بشىء، لأن نهاية ما فى الباب أنه يقابل الاحتمالان على ما ذكر، لكن لا دليل على بقاء الصلاة، فإن قالوا: إذا ثبت يبقى، قلنا: قد ذكرنا أن ثبوته لا يكون دليل بقـائه، فبقى أنه يقول: انعدام الدليل المبطل للصلاة، وعدم الدليل لا يكون دليلاً، فإن قالوا: إذا لم يقم دليل يوجب بطلان الصلاة فهنا قيل له: من ادعى البقاء، وهناك منازع يمنع البقاء، فلابد له من دليل يقيمه عليه، ولا دليل له على ما سبق، فأما إذا عـدم المنازع بقى على ما كان، أما عند وجود المنازع لابد من دليل يكون حجة عليه، ولم يوجـد، فإن رجعوا إلى قولهم: أن الأصل ثبات الأحكام ودوامـها قلنا: بلى، ولكن ما لم تحـدث هذه الحادثة، فأمـا عند حدوث الحوادث، فلم قلت هذا، وعلى أن قلنا: إن البقاء الذى وقع التنازع فيه، لابد من دليل يقام عليه، ولـم يوجد، فأما قولهم: إن دليل العقل فى براءة الذمم يجعل دليلاً وحجة، فكذلك دليل الشرع، قلنا: إنما وجب استصحاب براءة الذمم، لأن دليل العقل فى براءة الذمة قائم فى موضع الخلاف، فوجب الحكم به، وأما ها هنا فالإجماع الذى كان دليلاً على الحكم قد زال فى موضع الخلاف، فوجب طلب دليل آخر.

والجواب المعتـمد: أنا لا نقول تثبت براءة ذمـته باستصحـاب الحال ولا يحكم بكون الشىء له باستصحاب الحال لكن يطلب من المدعى حجـة يقيمها على ما ادعاه، فإذا لم تقم بقى الأمر على مـا كان من غيـر أن يحكم بثبوت شىء، والخـلاف واقع فى ثبوت الحكم باسـتـصحـاب الحـال، وهذا لا نقـوله فى مـوضع ما، وقـد قـال أبو زيد: إن استصحاب الحال يصلح دليلاً. لتبـقية حكم قد كان ثابتًا، ولا يصلح دليلاً لإثبات حكم لم يكن ثابتًا، وربما نقول: هو حجة دافعة، ولا يكون حـجة مثبتة، وهذه العلة تنقض ما سبق من كلامـه من قبل، والأصح على مذهبنا أن استصحـاب الحال لا يكون حجة فى شىء ما وسائر ما ذكروه من الاستشهاد خارج على ما بيناه، وأما الذى تعلقوا به من النبى إذا أقام المعـجزة: قلنا: إذا ما أقـام المعجزة ثبت كـونه نبيًا، فيـجب على كل أحد الإيمـان به، فكان سـقـوط إمكان من ينكـر ثبـوته من هذا الوجـه، لا من قـبل دليل استصحاب الحال، والله أعلم.

مسألة : النافى للحكم يجب عليه الدليل المثبت:

وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه[1]، واستدل من قال: إنه لا دليل عليه بقوله ﷺ «البينه على المدعى، واليمين على من أنكر»[2] والبينه حجة، وقد جعلها على مدعى الثبوت، لا على مدعى النفى، فثبت أن النافى لا دليل عليه.

بينة: أن أهل العلم اتفقوا على قولهم: إن القول فى الدعاوى، قول المدعى عليه ومعنى قولهم: إن القول قوله أنه لا دليل عليه، ومعنى قولهم أنه لا يقبل دعوى المدعى أن الدليل عليه، وكذلك أجمعوا أن من أنكر النبوة لا دليل عليه، وإنما الدليل على من ادعى النبوة.

بينة: أن أقوى الخصومات فى البينات، والنبى ﷺ كان مثبتًا، والقوم كانوا نفاة، وما كان لهم حجة، سوى أنه لا دليل على النبوة، وإذا كان الأمر على ما قلناه فى النبوة، وسائر الدعاوى، كذلك ها هنا يجب أن تكون الحجة على من أثبت الحكم لا على من نفاه، قالوا: ولأن معنى قولنا لا دليل على النافى، هو أنه لا دليل على المتمسك بالعدم، لأن العدم ليس بشىء، والدليل يحتاج إليه لشىء هو مدلول عليه، فإذا لم يكن العدم شيئًا، لم يحتج المتمسك به إلى دليل حتى يدل عليه، وأما دليلنا هو أن النفى لكون الشىء حلالاً وحرامًا حكم من أحكام الدين كالإثبات، والأحكام لا تثبت إلا

---

(١) إذا نفى بعض المجتهدين حكمًا من الأحكام فقال: هذا الحكم ليس ثابتًا عندى فهل يطالب بدليل على هذا؟.

اختلف الأصوليون فى ذلك فقال فريق منهم: يطالب بالدليل مطلقًا لأن نفى الحكم دعوى والدعوى لا تثبت إلا بدليل.

وقال فريق آخر: لا يطالب بالدليل مطلقًا لأن نفى الحكم استمرار للعدم الأصلى وهو غير محتاج إلى دليل فاستمراره كذلك.

وقال فريق ثالث: إن ادعى أن نفى الحكم ثابت عنده بالضرورة لا يطالب بالدليل لأن عدالته توجب صدقه والضرورى شأنه أن لا يكون محل شبهة وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظرى أو بطريق الظن طولب بالدليل لأن النظرى أو الظنى قد يشتبه فيه. فالدليل يبين هل هو مثبت للعدم أو غير مثبت له لنزول الشبه، المستصفى (١/ ١٣٢)، انظر نهاية السول (٤/ ٣٩٥) روضة الناظر (١٣٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٨١، ١٨٢).

(٢) أخرجه الترمذى: الأحكام (٣/ ٦١٧) ح (١٣٤١) ولكنه قال: واليمين على المدعى عليه، والبيهقى فى الكبرى (٨/ ٤٨٤) ح (١٧٢٨٨)، والدارقطنى فى سننه (٤/ ١٥٧) ح (٨) انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢٢٩) ح (١).

بأدلتها، وكل من ادعى فى شىء من الأشياء حكمًا من إثبات أو نفى، فعليه إقامة الدليل عليه بظاهر قوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [النمل: ٦٤] ثم الدليل على ما قلناه من جهة التحقيق، هو أن النافى فيما نفاه لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يدعى العلم بنفى ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه، بل إنما يخبر عن جهله وشكه[1] فإن كان يخبر عن جهله وشكه، فالدليل عنه ساقط، لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون على من يدعى الشك والجهل دليلاً، ولا يقال لمن جهل أو شك: لما جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك إقامة دليل عليه لم يمكنه ذلك إن كان النافى يدعى العلم بصحة ما نفاه فقال: من أين علمت نفى ما نفيته باضطرار أو باستدلال؛ ولا يمكنه دعوى الضرورة، لأنه لو كان ضرورة لشاركناه فى ذلك، وإن قال: بدليل علمت نفى ما نفيته سئل عن ذلك، هل هو حجة عقل أو سمع؟ فإن قال: سمع، قلنا: بين ذلك، فإن قال: بعقل، قلنا له: بين ذلك فدل أنه لابد من دليل يقيمه، واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة، وهذا باطل، أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه، فتزول عنه المطالبة أيضًا، لأنه لا مطالبة على الجهلة فأما تمنى زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفى غير متصور، قال أبو زيد: قول القائل: لا دليل، لا يكون دليلاً كما أن قوله: لا حجة ولا يكون حجة مثل قول الإنسان لا زيد ولا عمرو، ولا يكون زيد ولا عمرو فصار المتمسك بالنفى متمسكًا بعدم الدليل، وعدم الدليل لا يكون دليلاً يدل عليه، إن دعوى خصمه أنه وجد الدليل يعارض قوله: إنه عدم الدليل، فلا يكون قوله حجة على خصمه كما لا يكون قول خصمه حجة عليه، قالوا: إن النافى متمسك بالعدم، والعدم غير محتاج إلى الدليل، فإن الشىء الذى هو مدلول يحتاج له إلى الدليل ، فأما العدم فليس بشىء فلا يحتاج إلى الدليل، وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل، وهو أن النافى يدعى العلم بانتفاء الشىء، ودعوى العلم بانتفاء الشىء لا يجوز، إلا أن يكون عن دليل، نعم دعوى الجهل لا يحتاج إلى الدليل، فأما دعوى العلم فلا يستغنى عن الدليل بحال، وأما دليلهم قلنا: إن لا دل فهو خارج على ما قلنا لأنا لا نقول: إن المدعى عليه إذا ادعى أنه لا شىء عليه أنه ينتفى عنه الحق بإنكاره ونفيه. بل نقول: لا دليل على ثبوت الحق عليه، فلا يحكم بالثبوت، ومعنى قولنا: إن القول قوله هو أنه لا يقبل دعوى المدعى

---
(١) ثبت فى الأصل (وشكله).

عليه ويترك الأمر على ما كان عليه من قبل ثم يمينه تكون حجة لقطع الخصومة وعلى أنه يمكن أن يقال: إن حجته فى إنكاره ونفيه الوجوب عن نفسه يمينه فإن سقطت البينة عنه لم يسقط عنه اليمين التى تقوم مقامها فى هذا الجانب، فالله تعالى جعل اليمين حجة فى جانب المدعى عليه كما أن البينة حجة فى جانب المدعى، وفى دعوى الأعيان يجوز أن يقال: إن اليد للمدعى عليه حجة فيما يدعيه من كون الشىء ملكًا له والحجة مختلفة فيجوز أن تكون اليد حجة، ويجوز أن تكون البينة حجة، وأحسن الأجوبة هو الجواب الأول، وأما تعلقهم بمنكر النبوة، قلنا من ينكر النبوة إذا قطع بالنفى وقال: لست بنبى، فإنه يجب عليه إقامة الدليل على نفيه، وهو أنه يقول: لو كنت نبيًا مبعوثًا لكان معك دليل يدل على صدقك، لأن الله عز وجل لا يبعث رسولاً إلا ومعه دليل يدل على صدقه، ومهما لم أر معك دليلاً دلنى ذاك أنك لست بنبى وإن لم يقطع بالنفى، وقال: لا أعلم أنك نبى، أو لست بنبى، فهذا لا دليل عليه، لأنه شاك، والشاك لا دليل عليه وأما فى مسألتنا فصورة الخلاف فى موضع يقطع بالنفى، ولا يجوز أن يقطع بالنفى إلا عن دليل يقتضيه ويوجبه فإن قيل: أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل. قلنا: لابد فى نفيها من دليل يقيمه عليه، وهو أن يقول: إن الله تعالى لا يقيد خلقه بفرضٍ إلا وأن يجعل إلى معرفته طريقًا من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب، دلنا ذلك على أنه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا: يقال لمن زعم أنه ليس على النافى دليل. قلت: هذا بدليل أو بغير دليل فإن قال: قلته بدليل فقد اعترف للنافى عليه دليل، وإن قال: قلته بلا دليل يقال له مم يتفضل عمن يقول: أنا أنفى صحة ما تعتقده من هذا القول، وأتمسك بأن النافى لا دليل عليه وهذا فصل يعتمد فى إظهار المناقضة عليهم فى قولهم، وسئل أبو زيد سؤالاً، وأجاب عنه وهو فإن قيل أليس أن ما يثبت بالدليل وهو مما ينفى بلا دليل فقد أثبتم البقاء فى هذه الصورة بلا دليل؟ والجواب: أنه يبقى على ما قلته، لكن بقاء يحتمل الارتفاع، والمحتمل لا يكون حجة فى إثبات ما ليس ثابت، والحكم فى حق الخصم غير ثابت فاحتيج إلى إثباته، فما يكون محتملاً، لا يكون حجة فى حقه، ثم قال على هذا مسائل منها: الصلح على الإنكار، فإنه جائز عندنا، غير جائز عند الشافعى رحمة الله عليه، لأن الله تعالى خلق الذمم بريئة عن الحقوق، فثبت براءة ذمة المنكر بالدليل الأصلى فى براءة الذمم، ولم يقم دليل على شغل ذمته. قال: وعدم الدليل حجة فى

إبقاء ما يثبت بالدليل عند الشافعي رحمة الله عليه، فلم يجز شغل ذمته بالدين، فلم يصح الصلح. قال: وعندنا الصلح على الإنكار جائز ونقول: قول المنكر ليس بحجة على المدعى، كقول المدعى ليس بحجة على المنكر، وعدم الدليل على شغل الذمة لا يكون حجة للمنكر على المدعى كقول المدعى: إن المال ثابت لم يكن حجة على المنكر، وربما عبر عن هذا فقال: عدم الدليل ليس بحجة لإبقاء ما ثبت بالدليل، فيجوز شغل ذمته بالدين على معنى أن المال يكون ثابتًا فى حق المدعى فى ذمة المنكر، وأما البراءة تكون ثابتة فى حق المنكر خاصة، وهذا لأن خبر كل واحد منهما يكون حجة فى حق نفسه دون خصمه، ولما كان المال فى حقه ثابتًا، يكون خبره حجة شرعًا مع اعتياضه، وإن عارضه خبر المنكر، لأن تلك المعارضة ليس بحجة فى حق المدعى، فيبقى الأمر على ما كان قبل المعارضة، وهذا كما صح شراء من شهد بالعتق، ثم اشترى، وإن كان العتق ثابتًا فى حقه وهذا يؤاخذ به بعد الملك، لأنه غير ثابت فى حق البائع، فصح بيع البائع، واعتياضه عن عبد كان ملكًا له بخبر هو حجة فى حقه لا غير، وإن عارضه لخبر المشترى لأنه ليس بحجة عليه، وهذا لأنه لا دليل، وإن استند إلى أصل ثابت بدليل، فذلك الدليل الذى أوجب ثبوته لا يوجب بقاؤه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل غير أنه لما لم يكن واجب البقاء، وكان مما يجوز زواله بما ينفيه احتمل كل ساعة تأتى طرفان ما يزيله، فيصير قول القائل وقد طرأ ما يزيله محتملاً للصدق، كقوله: لم يقم الدليل، فلا يصير حجة على جاحد منهما قال: ولأن الذى اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله، اعتمد معنى لا يمكنه الإثبات على خصمه، فلا يصير حجة عليه، وإنما قلنا: لا يمكنه لأنه جائز بالاتفاق تفاوت الناس فى العلم بالأدله، ويجوز أن يعلم خصمه دليلاً ثم يبلغه، ومن ادعى أنه علم كل شىء لا يناظره، ويكون متعنتًا جاهلاً، وهذا كما كان يجوز فى زمن النبى ﷺ أن يثبت حكم بدليله ثم ينسخ بدليل آخر فيبلغ الناسخ أقوامًا دون أقوام، فيكون من لم يبلغه الناسخ معذورًا فى العلم بالمنسوخ، ولا يكون جهله بالناسخ حجة على من بلغه الناسخ فكذلك الحجج اليوم يجوز أن يبلغه حجة منها شخصًا دون شخص، فلا يكون قوله دليل حجة على خصمه قال: ولهذا صح من الله تعالى الاحتجاج بعد التحريم فى إثبات الحل فى قوله عز وجل: **﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمًا على طاعم يطعمه﴾** [الأنعام:١٤٥] لأن الله تعالى هو المحرم ولا يخفى عليه العدم، كما لا يخفى عليه الوجود، فثبت العدم على التابعين أجمع بقول الله تعالى،

فيلزمهم البقاء على الحكم الأول الثابت بدليله، أعنى الحل، هذا كلام أبى زيد، ذكره فى أصوله الذى سماه: «تقويم الأدلة» وهذا الذى قاله، تكلف شديد وبنى على هذا الأصل مسائل أخر وطول الكلام تطويلاً كثيراً، ولم أر كثير فائدة فيه وفى ذكره، ونحن نقول: إن عدم الدليل ليس بحجة فى موضع ما والذى ادعاه، حكى الشافعى رحمة الله عليه من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك، والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه.

وأما مسألة الصلح على الإنكار: فقد بينا وجه فساده فى مسائل الخلافيات وكم من أصول ذكروا لنا بنوا عليها مسائل من الخلاف ولا نعلم صحة تلك الأصول على مذهب الشافعى رحمة الله عليه وذكر أيضًا مسألة الشفعة على هذا الأصل أو كان جارًا على أصلهم فأنكر المشترى أن يكون الشقص ملكًا له، قال: عند الشافعى رحمة الله عليه لا يلتفت إلى إنكاره ويثبت له حق الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه قال: وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه والله أعلم.

* * *

(فصل)

وقد ذكر بعض أصحابنا فى **الحكم بأقل ما قيل**، وذلك أن يختلف المختلفون فى مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل وهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون فيما أصله براءة الذمة، فإن كان الاختلاف فى وجوب الحق وسقوطه، كان سقوطه أولى من وجوبه لموافقته براءة الذمة، إلا أن يقوم دليل على ثبوت الوجوب، فيحكم بوجوبه بدليل، وإن كان الاختلاف فى قدره بعد الاتفاق على وجوبه، كدية الذمى إذا وجبت على قاتله، فقد اختلفت الفقهاء فى قدرها. فقال بعضهم: هى كدية المسلم. وقال بعضهم: نصف دية المسلم. وقال بعضهم: ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعى رحمة الله عليه وهل يكون الأخذ بالأقل دليلاً حتى ينقل عنه اختلف فيه أصحاب الشافعى رحمه الله على وجهين: أحدهما: يكون دليلاً، والآخر لا يكون دليلاً.

والضرب الثانى: أن يكون فيما هو ثابت فى الذمة، كالجمعة الفائت فرضها، اختلف العلماء فى عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك.

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؟ !! على وجهين:

أحدهما: يكون دليلاً ولا ينقل عنه إلا بدليل، لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعًا وبالأقل خلافًا، وجعلها الشافعى رحمة الله عليه منعقدة بالأربعين، لأن هذا العدد أكثر ما قيل.

والوجه الثانى: لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً، لأنه لا ينعقد من الاختلاف دليل والشافعى رحمة الله عليه إنما اعتبر عدد الأربعين بدليل آخر[1]، ولست أرى فى هذه الكلمات كثير معنى، لكنى نقلت على ما ذكر والله تبارك وتعالى أعلم.

* * *

مسألة : فهذه مسألة الحظر والإباحة:

أوردنا فى هذا الموضع لما بينا من شذوذها عن الأبواب المتقدمة، وعدم دخولها فى باب القياس ومعرفة هذه المسألة أصل كبير فى مسائل كثيرة، ولابد من تقديم مقدمة ينبنى عليها ما يتلوها، وهى أن الحظر والإباحة والحسن والقبيح. ثم يعرف، فاعلم أن الذى ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعى رحمة الله عليه، أن التكليف يختص بالسمع دون العقل، وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شىء، ولا بتقبيحه، ولاحظره، ولا إباحته، ولا يعرف حسن الشىء، وقبحه، ولا حظره، ولا تحريمه، حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقل آلة يدرك بها الأشياء، فيدرك به ما حسن، وقبح، وأبيح وحرم بعد أن يثبت ذلك بالسمع، وقد ذهب إلى هذا المذهب من المتكلمين جماعة كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمى المعتزلة، وذهب إلى هذا أيضًا جماعة من أصحاب أبى حنيفة، وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن العقل مدخلاً فى التكليف، وأن الحسن والقبح ضربان، ضرب علم بالعقل، وضرب علم بالسمع، وأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل، والصدق، وشكر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم قبحه بالعقل فنحو الظلم، والكذب وكفر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وما أشبه ذلك، وأما المعلوم قبحه بالشرع فنحو الزنا وشرب الخمر، وما أشبه ذلك قالوا وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكدًا لما فى العقل إيجابه وقضيته، وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد

---

(١) انظر نهاية السول (٤/ ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٤/ ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥).

العقل قبل ورود الشرع، ودعا الشرع إليه، وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، والذى ذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشى والصيرفى، وأبو بكر الفارسى والقاضى أبو حامد، وغيرهم، وذهب الحليمى أيضًا من المتأخرين، وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبى حنيفة(١) خصوصًا العراقيون منهم، واستدلوا فى ذلك. وقالوا: إن الله تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته، وربوبيته، بما يشاهدونه فى أنفسهم وغيرهم من الخليقة وأصنافها من الآيات والعلامات فقال: ﴿**لآيات لأولى الألباب**﴾ [آل عمران: ١٩٠] وقال: ﴿**لأولى النهى**﴾ [طه: ٥٤] وقال: ﴿**أفلا تعقلون**﴾ [البقرة: ٧٦] وقال: ﴿**لقوم يعقلون**﴾ [العنكبوت: ٣٥] وقال تعالى: ﴿**إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب**﴾ [ق: ٣٧] أى عقل، وقال تعالى حاكيًا عن أهل النار ﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير**﴾ [الملك: ١٠] والآيات على هذا المعنى تكثر فى القرآن، فلو كان العقل لا يدلهم على وجوب ذلك إذا رجعوا إليه، لم يوبخوا على ترك الاستدلال بها.

ببينة: أن الله تعالى لم يخل شيئًا من العالم عن دلالة على وحدانيته، ولم يترك خلقه سدى مع إكمال عقولهم، وإزاحة العلل عنهم، وتمهيد الأسباب التى يصح بها معارفهم، فلو لم يجب عليهم الاستدلال بعقولهم بالنظر فى هذه الأشياء لخرج الأمر فى ذلك عن وجه الحكمة ، ولبطلت فائدة العقول التى أعطاهم ، وصاروا بمنزلة البهائم التى لا تحتاج إلى تكليف وحين لم تعط آلته، ولم يجعل لها استطاعة، وهم فى هذا الكلام كثيرًا ثبوتًا إلى طرف من ذلك، واقتصرنا عليه لأن المسألة من باب الكلام أما الدليل على القول الأول وهو الصحيح وإياه نختار ونزعم أنه شعار أهل السنة قوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء: ١٥] ولم يقل حتى نركب فيهم عقولاً، فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب، دل أن الإيجاب غير واقع إلا به وقال تعالى حكاية عن الملائكة فى خطابهم مع أهل النار: ﴿**ألم يأتكم رسل منكم**﴾ [الزمر: ٧١] وقال: ﴿**ألم يأتكم نذير**﴾ [الملك: ٨] فى آى غير هذا مما هو فى معناه، فدل أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل، وقد ورد نص القرآن بهذا وهو قوله تعالى: ﴿**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ [النساء: ١٦٥] فدل أنه لا حجة

(١) انظر التلويح على التوضيح (١/ ١٧٣ إلى ١٩٠) البرهان (١/ ٨٧، ٨٨، ٨٩)، انظر نهاية السول (١/ ٨٢، ٨٣، ٨٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (١/ ٨٢، ٨٣، ٨٤).

بمجرد العقل بحـال. وقال تعالى: ﴿**أن تقولوا مـا جاءنا من بشـير ولا نذير فقـد جاءكم بشير ونذير**﴾ [المائدة.١٩] ونحن نعلم قطعًا أن الكفـار كـانت لهم عقـول، ولهذا توجـه التكليف عليهم، فلو كانت الحـجة توجهت عليهم بعقـولهم لم يكن لهذه الآيات معنى أصلاً، فإن قـالوا: ورد الشرع بما ورد به مؤيدًا لما فى العـقل، وذلك لأن العقل لايدل على من آمن، وجبت له الجنة خالدًا مخلدًا أبدًا، ولا يدل أن من كفر وجبت له النار، خالدًا مـخلدًا، فإن هذا مما لا يهـتدى إليـه العقل، وإذا كـان الوعد والوعيـد على هذا الوجه ثبت بالسمع، فلهذا فى هذه الآيات التى ذكـرتم أضاف ما أضاف إلى السمع وإلى ما أراد به الرسل.

والجواب: أنه ليس فيما قلت انفصـال عمن ذكرناه، لأن الله تعالى بين أن الحجة لا تتوجـه إلا بالرسل، وبين أن التـوبيخ لحقـهم فى النار لبعث الرسل، وبيـن أن عذرهم انقطع بالرسل، وهذا فـى قوله تعـالى: ﴿**فقد جـاءكم بشير**﴾ [المائدة:١٩] وعنـدهم أن الحجة متوجهة فى الإيمان بالله بمجـرد العقل، والتوبيخ لاحق إياهم بغير رسول والعذر منقطع بغـير نذير، ولا بشـير، وأما الآيات اللاتى ذكـروها فنحن نقول: إن الـعقل آلة التميـيز، وبه تدرك الأشياء ويتوصل إلى الحجج، وإنمـا الكلام فى أنه بداية هل يستقل بإيجاب حله وتحريمه، وأما قولهم: إنه لا يجـوز فى الحكمة خلق الإنسان تكميل عقله وتركه سدى، وعندنا أن عدم جواز هذا لا يعرف بالعقل أيضًا. ثم نقول: ومن يوافقكم أن الإنسان إذا خلقه الله تعـالى، وركب فيه العقل، فإذا لم يلزمـه الاستدلال به تركناه سدى، وعطلنا فائدة العقل، فإن الله تعالى إنما أعـطاه العقل ليستدل به فى الأمر والنهى إذا خوطب يميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد بالسمع بهما، فإذا كان كذلك فلم يخلق سدى، لأن السمع قد ورد بالتكليف وإدراك ذلك بالعـقل، فقد وصلت فائدته وثمرته، فبطل مـا قالوه فإن قيل: لـو كان الاستدلال على التـوحيد لا يجب بمجـرد العقل لكان يجـوز ورود الشرع بإسـقاطه، وإباحـة الكفر وإيـجابه، وحـين لم يجز هذا عـرفنا أن الوجوب كان بالعقـل قيل له: قد ورد الشرع بإباحة ألفاظ عند الضـرر إذا قالها الإنسان باختيار منه يكون كفرًا. ألا ترى أنه إذا كان مكرهًا فإنه يرخص له فى أنه يقولها إذا كان لا يعتقدها بقلبه، ولا يكون قوله ذلك كـفرًا، وكذلك يرد مثل هذا فى الأفعال، وذلك مثل السجود للصنم، وعباده الشمس، والقمـر وغير ذلك فإنه إذا فعل هذه الأشياء تقية من عقـوبة الكفار، وكـان مع ذلك مطمئن بالإيمـان، لم يكفر فإن قـيل: إنما يلزمكم

ورود الشرع بأن يعتقد فيه الإنسان ما هو من خلاف أوصافه، قلنا: لا يجوز لاستحالته فى نفسه، وبيان ذلك أن الأمر لا يلزم إلا بمعرفة الأمر على أوصافه فإذا أمرنا لاعتقاد فيه على خلاف ما هو به كان قد وجب الاعتقاد فيه على ما هو به، ويستحيل وجود أمر بمأمور هذا وصفه، ويكون متناقضًا ولا يمكن اعتقاد المتناقض، ونحن وإن قلنا: إن العقل لا يوجب شيئًا ولا يحرمه ولكن نقول: إنه آلة الدرك والتمييز، والمستحيل لا يدرك، فسقط عنه الدرك، والأولى أن نقول: إنما عرفنا أن الله عز وجل لا يكلفنا بما قلتم من اعتقاد الكفر، ومعرفته على خلاف ما هو به الشرع. قال الله تعالى: ﴿**إن الله لا يأمر بالفحشاء**﴾ [الأعراف:٢٨] وأفحش الفواحش الكفر، وقال تعالى: ﴿**ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون**﴾ [مريم:٣٥]. وهذه مسألة كلامية فالأولى هو الاقتصار على هذا القدر والمبالغة فى مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من المعفوات، وأن يقال على الله تعالى ما لا يجوز، وإنما ذكرنا القدر الذى ذكرناه، لأنه كان من مسألة عظيمة فى أصول الفقه، ولأن مرجع ما يصير إليه أهل السنة فى هذه المسألة إلى الآيات التى ذكرناها. وهو أيضًا أصل كبير، ولعله يحتاج إليه فى مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبيًا عنه، ويعرف طرفًا منه، والله تعالى يهدى ويرشد ويوفق بمنه.

* * *

مسألة: إذا عرفنا الأصل الذى قد بيانه رجعنا إلى المسألة المقصودة المختصة بأصول الفقه فنقول: اختلف العلماء فى الأعيان المنتفع بها ما حكمها قبل ورود الشرع، قال كثير من أصحابنا: إنها على الوقف لا نقول إنها مباحة ولا محظورة وهو قول الصيرفى وأبو بكر الفارسى وأبى على الطبرى وبه قال أبو الحسن الأشعرى ومن ينتمى إليه من المتكلمين وقال بعض أصحابنا: إنه على الحظر إلا أن يرد الشرع بإباحتها وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة وقال القاضى أبو حامد المروزى وأبو إسحاق المروزى وحكى ذلك أيضًا عن ابن سريج أنها على الإباحة أيضًا وهو قول: أصحاب أبى حنيفة وإليه ذهب أكثر المعتزلة[1]. واحتج من ذهب إلى الإباحة بقوله تعالى: ﴿**قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق**﴾ [الأعراف:٣٢] وهذا لتحريم الإباحة دل

(١) انظر نهاية السول (٤/ ٣٥٢)، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٤/ ٣٥٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٧٤).

أن الله تعالى خلق الأشياء على الإباحة حيث أنكر على من يعتقد التحريم، واستدلوا من حيث المعقول وهو أن الانتفاع بالعين أكلاً فى المأكول، وشربًا فى المشروب وركوبًا فى المركوب، ولبسًا فى الملبوس منفعة ليس فيها وجه من وجوه القبح فكان حسنًا، والعقل يجوز فعل المستحسنات، وإنما قلنا: إنه منفعة لأنا نعلم قطعًا أن أكل الفاكهة منفعة، وشرب الماء كذلك وكذلك كل ما أشبهه وأما قولنا: إنه انتفى عنه وجوه القبح لأنه انتفى عنه اتصال مضرة يأخذ وهذا النوع من الفعل لو كان قبيحًا لكان وجه قبحه اتصال ضرر منه بغيره لأنه ليس فى نفسه بكذب ولا جهل ولا كفر لمنعم إنما يبقى وجه قبحه أن يظلم به غيره ويتصل منه ضرر بذلك الغير ولا شك أن هذا منتف فثبت حسنه من هذا الوجه، قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه يجوز أن يكون قبيحًا فإذا لم نأمن كونه قبيحًا لم يجز فعله وذلك لأنه لو كان قبيحًا ومفسدة لوجب فى الحكمة تعريفنا كونه مفسدة أو نصب أمارة عليه فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه ليس فيه مفسدة ولا قبح أصلاً.

ببينة: أنا إذا لم نعلم وجه قبح جاز لنا هذا الانتفاع كالتنفس فى الهواء لما لم يعلم قبحه جار لنا ذلك وقرروا هذا الكلام من وجه آخر وهو أن النفع بالعين يدعو إلى الفعل فإذا خلا من وجوه القبح وخلا من أمارة الضرر والمفسدة حكم بحسنه، وعلى هذا التقرير يقولون: إن المعتبر هو الأمارة والدليل وعلى أن المعتبر هو أمارة الضرر والمفسدة أن العقلاء لا يلومون من امتنع من الفعل لتجويز الضرر إذا كان هناك أمارة ويلومون من امتنع لمجرد التجويز إذا لم يكن عليه أمارة، الا ترى أنهم يلومون من امتنع من أكل طعام شهى لتجويز كونه مفسدة إذا لم يكن عليه أمارة بأن يقول هو مسموم ولا يلومونه إذا امتنع من أكله إذا كانت هناك أمارة تدل على ما قاله وكذلك يلومون من امتنع من القيام بجنب حائط لخوف سقوطه إذا لم يكن هناك أمارة ولا يلومون إذا امتنع وهناك أمارة من ميل أو فساد أساس وما أشبه ذلك فثبت أن المعتبر وجود الأمارة على كونه مفسدة أو مضرة ولم يوجد ها هنا فقضى بحسن الفعل بدليل ما بينا يدل عليه أنه لو قبح الإقدام على المنفعة لجوار كونها مفسدة لقبح الإحجام عنه أيضًا لجوار كونه مصلحة وفى هذا إيجاب الانفكاك منهما وهو إيجاب لما ليس فى طوق الإنسان ووسعه قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن القبح إنما كان لأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذن فلم قلتم: إن هذا قبيح فإن قاسوه على تصرف بعضنا فى ملك بعض فهذا

قياس باطل لأن معنى الملك فينا وفى الله مـختلف فالجمع بين ملكنا وملك الله لا يجوز وإنما قلنا: إنه يختلف لأنه معنى كوننا مالـكين للشىء هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق وذلك مستحيل على الله عـز وجل ومعنى كونه مالكًا للشىء أنه قادر على إفنائه وإيجاده.

ببينة: أن فى الامتناع من الانتفاع إضـرار بالنفس وليس فى الانتفاع إضرارًا بملك الله تعالى فصار الأولى إطلاق الانتفاع ثم نقـول: إنما قبح تصرفنا فى ملك غيرنا لأنه يضره لا لأنه مالكه فقط ألا ترى أنه يحسن منا الاستظلال بحائط غـيرنا والاستضاءة بنار غيرنا وكذلك النظر فى مـرآة الغير والتقـاط ما تناثر من حب غلته بغيـر إذنه لما لم يضره ذلك والانتفاع والضرر يستحيلان على الله عز وجل فصارت الإباحة متعينة.

دليل آخر: وهو أن الله تبارك وتعالى خلق هذه الأعيان وأوجـدها وركب فيها المنفعة فلا يخلو من أن يكون خلقها لغير غـرض أو لغرض ولا يجوز أن يكون لغير غرض لأنه يكون عبثًا ولا يجوز أن يكون الله تعالى عابثًا فى أفـعاله فوجب أن يكون خلقها لغرض ولا يخلو عند ذلك إنما يكون خلقـها ليضـر بها أو لينتفع بهـا ولا يجوز أن يقال خلقـها ليضر بها لأنه حكيم لا يبتدىء بالضرر ولأن الإضـرار بمن لا يستحق الإضرار سفه فدل أنه خلقها لينتفع بها وإذا خلقها لينتفع بهـا فلا يخلو إما أن يكون خلقها لينتفع بها نفسه أو ينتـفع غيـره وهو العبـاد، ولا يجوز أن يكون لينـفع نفسـه لأنه غنى عن المنافع ولا يتصـور أن يصل إليه نفع فدل أنه خلـقها لينفع بهـا عباده وإذا خلقـها لينفع بها عـباده فيكون خلقـها إذًا لهم فى الانتفاع بهـا فإن قلتم: خلقهـا ليستدل بهـا نقول: إنما يصح الاستدلال بهـا إذا عرفت والمعرفة بهـا موقوفة على إدراكـها وإن قلتم: خلقها ليـجتنب العبد عـنها ويصير العـبد يبتلى بذلك فإذا اجـتنب يستحق الثواب، نقـول فى هذا إباحة الإدراك[1] أيضًا لأنه إنما يستحـق الثواب بتجنبها إذا دعت النفـس إلى إدراكها ولابد فى ذلك من تقدم إدراكـها حتى إذا أدركـها وصارت النفـس داعية إليـها حينئـذ إذا اجتنب استحق الثـواب فثبت أنه كيفـما كان الأمر لا فائدة فى خلقـها وتركبت المنفعة فـيها إلا الإباحة للانتفاع بها دليل آخر وهو أنه يحـسن من العقلاء التنفس فى الهواء والاستنشاق من النسيم ويجوز أن يفعلوا منه أكثر ما يحـتاج إليه للحياة ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك فلا يزيد على قدر ما يحـتاج إليه للحياة عده العقـلاء من المجانين والعلة فى جواز

(١) ثبت فى الأصل (الأراك).

ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة ولا مضرة وهذا موجود فى كل ما ينتفع به ولا يجوز أن يقال: إن علة حسن ذلك بقاء الحياة به وفى تركه إهلاك النفس لأنا إنما عينا الإلزام فى موضع يفعل منه ما يبقى الحياة بدونه وعلى أن الكف عن التنفس وإن أدى إلى إتلاف الحياة فلم يجب أن يقبح ولا يجوز ذلك قالوا: وإذا ثبت بهذه الدلائل حسن الإنتفاع بهذه الأعيان وإن الخلق وقع لذلك بطل القول بالحظرية وبطل القول بالوقف.

ببينة: أنه إذا اعتقد الوقف فلا يكون وقفًا لأن الاعتقاد إذا وجب بطل الوقف واستدل أبو زيد بقوله تعالى: ﴿**هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا**﴾ [البقرة:٢٩] وبقوله تعالى: ﴿**وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه**﴾ [الجاثية:١٣] قال: وإن الله تعالى ما حرم شيئًا من المتناولات والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى العباد فى الحرمة فحرم الزنا[1] لما فيه من ضياع النسب وحرم الإسراف فى الأكل لما فيه من الضرر وحرم تضييع المال لما فيه من السفه وحرم الخمر لما فيها من نقص العقول والصد عن ذكر الله تعالى وحرم القمار لما فيه من البغضاء والعدواة ولما فيه من السفه بتضييع المال وحرم الخنزير[2] لما فى أكله من عدوى طبعه إلى الآكل وكذلك سائر السباع العادية[3] وحرم علينا الخبائث حتى لا يعدوا إلينا الخبث الذى منها، وأباح عند الضرورة، لأن ضرر الهلاك فوق عدوى الخبث. فثبت أن التحريم كله مصالح للعباد فكان النهى من الله تعالى على سبيل نهى الطبيب المريض عن بعض الأغذية لصلاح المريض. ثم إنه يمنحه له إذا صار الصلاح فى التناول، وكذلك نهى عن شرب الدواء فى بعض الأحوال، ويأمر بذلك فى بعض الأحوال من غير تبدل حال المشروب فى نفسه. بل تبدل حال الشارب، وقد يبيح الطبيب شيئًا لإنسان دون إنسان مع اتفاق حالهما، لاختلاف مصالحهما، فثبت أن الحرمة لا تكون إلا لمصلحة تعود إلينا. فإذا لم يُعرف فى التحريم مصلحة بوجه وبما تعين التحليل، وثبت أن الأصل هو الإباحة، وأن التحريم يكون يعارض دليل، قال: والدليل على هذا أن الله تعالى [قال]: ﴿**قل لا أجد**

(١) ذكره ابن المنذر إجماعًا، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٢).

(٢) انظر المغنى (١١/ ٦٤).

(٣) قال الإمام ابن قدامة المقدسى: أكثر أهل العلم يرون تحريم كل ذى ناب قوى من السباع يعدو به ويكسر إلا الضبع منهم مالك والشافعى وأبو ثور وأصحاب الحديث وأبو حنيفة وقال الشعبى وسعيد بن جبير وبعض أصحاب مالك: هو مباح، انظر المغنى (١١/ ٦٦).

فيما أوحى إلى محرمًا على طاعم يطعمه﴾ الآية. فعلم رسول الله ﷺ الاحتجاج بلا دليل على التحليل من طريق الشرع، وعدم الدليل لا يكون حجة على الإباحة فعلم أن الإباحة فى الأعيان المنتفعة بها أصل ثابت بدليل العقل، لأنه حجة يجب العمل بها حتى يتبين فى الشرع إن الحق بخلاف ذلك. فيصير الدليل الشرعى كالمخصص بدليل العقل. فيكون حكم ذلك حكم الخاص يرد على العام فيبقى العام حجة فيما لم يرد الخصوص فيه هذا طريقته.

وقال بعضهم: إن الله تعالى غنى على الحقيقة، جوادٌ على الحقيقة، وبهذا الوصف يعرف الله من عرف الله، والغنى الجواد لا يتصور منه منع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضرر. فتكون الإباحة [هى][1] الأصل باعتبار جوده وغناه، والحرمة تعارض، ولا عارض يوجب الحرمة. فتثبت الإباحة، وأما من قال بالحظر. قال: وذلك لأن الشىء إذا لم يكن له من الظاهر أصل: يستدل به على حكمه استشهد له بالنظائر والأمثلة والأشباه، وألحق حكمه بهذا، وقد علمنا أن الأشياء كلها ملك الله تعالى، وله الخلق والأمر، وملك الغير لا يجوز تناوله إلا بإذنه. فوجب أن تكون الأشياء كلها على الحظر، وينبغى أن تبقى الأشياء على ملك مالكها، ولا يتعرض لشىء منها إلا بإذنه وأمره، ولأن الملك علة الحرمة على غير المالك. بدليل سائر الأملاك. فإذا وجدت علة الحرمة، ولم توجد علة الإباحة، كان الشىء على الحرمة، هذا مجموع كلام المخالفين. وأما دلائلنا اعلم أولاً: أنه ليس معنى الوقف هو أنه يحكم به، لأن الوقف حكم مثل الحظر والإباحة، والدليل الذى يمنع من القول بالحظر والإباحة يمنع من القول بالوقف، وإنما يعنى الوقف أنه لا يحكم للشىء، بحظر ولا إباحة لكن يتوقف فى الحكم بشىء إلى أن يرد به الشرع وإذا عرف هذا. فنقول: هذه المسألة بناء على أن يعمل مجرد ما لا يدل على حسن شىء، ولا قبحه، ولا على حظره، ولا تحريمه، وإنما كل ذلك موكول إلى الشرع. فنقول: المباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره الشرع. فإذا لم يرد الشرع بواحدٍ منهما لم يبق إلا التوقيف إلى أن يرد السمع. فيحكم به، وقد دللنا بنص من القرآن أن الحجة لا تقوم على الآدمى بالعقل مجردة بحال.

ببينة: أنه ليس من الحكمة تخلية الإنسان وعقله؛ لأن عقول عامة الناس معمورة بالهوى، مكفوفة عن بلوغ المقالة بالميل الطبعى إلى خلاف ما يهتدى إليه، ولهذا النظر

(١) ثبت فى الاصل (هو) ولعل الصواب ما اثبتناه.

أكثـر العقلاء فى مـهاوى الحـيرة ، ولحقـهم من الدهش والتردد مـا ليس وراءه غاية ، والدليل على هذا أنا لا نجـد أحدًا خـلاه الله وعقلـه، بل بعث الرسل، وأنزل الكتب، ولو كان العقل يستقل بشىء ما لجاز أن يوجـد عبد خلى وعقله من غير أن يدخل تحت رتبة أحـد من الأنبياء يدعونه إلى صـانعه وهؤلاء الفلاسـفة الذين اتبعوا العـقول، ولم ينقادوا لأحـد من الأنبياء فيـما يعرف، أو أرادوا إدراك الحق بالعـقل المحض إما يرآهم المعتـبر ارتكسـوا، وانتكسوا ولادته فى النظر العـقلى إلا وهو دون دقة نظرهـم، فإنهم بلغوا من هذا الباب إلى ما يجاز دونه الوهم، ويضل عن إدراكه الفهم، هذا بعد قيامهم على أخلاقـهم بتهـذيبها، وعلى طبـائعهم بتـأديبها، ورضى أكـثرهم من الدنيـا بالقوت اليسير، وعـزوف أنفسهم عن الملاذ والشهوات فلما تخلوا وعـقولهم، وطلبوا الحق من جهته، ولـم يصلوا إليه بتأييـد سماوى، وبرهان إلهى، ووحى غيبى، ترددوا وسلكوا، واعتقدوا العقل الفعال، والنفس الكلى، وعلة العلل، والهيولى، وغير ذلك من ألفاظ مهولة وضعوها على وفق مذاهبـهم، وقد كان قصدهم طلب الصانع، ولكنهم لما تخلوا بعقلهم، وخلوا وعقلهم، فليـعتبر معتبـر، ولينظر ناظر إلى أى شىء صار أمرهم، وأى شىء. فإنهم على وفق ما ذهبـوا إليه لا يتصور اعتـقاد وحدانية الصانع، و كـثير منهم اعتقـد خمسة قدمـاء، وكثير منهم اعتـقد قديمين اثنين إلى غيـر ذلك مما لا يخفى على العلماء، والسعيد من وعظ بغيـره. فليبق امرؤ وزنه، وليبق على نفسه، ولا يدخل فى دينه ما ليس منه، وليتبع الوحى الشرعى،والتمس التأييد الإلهى، ولا يعتبر بزخارف من القول، وأباطيل من البهت. فإنها خدع الشيطان، وتسويلات النفوس، وخذلان من الله عز وجل يلحق الـعبد، ولا عـقوبة من الله تعالى أعظم من أن يكـل العبد إلى نفـسه، وحوله وقوته، ويخليه ورأيه، ومعقوله، ويحول وجهه إلى الطاغوت الأعظم، والصنم الأكبر، وقد جـعل التبرى من حول الله وقوته إلى حول نفـسه وقوته من المهلكات التى لا تلبث ولا تربث. فأنشد الله عبدًا وقف على هذا أن يجعل كده ووكده وسعيه وجهده ليتـخلص من هذه المذلة العظيمـة، والورطة الهائلة. فكم من هالـك فيهـا لا نجاة له، ووقع فى هذه المهواة لا نهوض به مستـعينًا بالله، مستغيثًا به، ملتجئا إليـه. مستعيذا به. ذكرنا أكثر من هذا فى كتاب «الانتصار» فـمن يرغب فليرجع إليه، وقد قال أصحابنا فى هذا: أن هذه الأعـيان ملك الله عـز وجل له أن يمنع من الانتـفـاع بها، وله أن يبـيح الانتفـاع بها، وله الانتـفاع بها، وقـبل أن يرد الشرع لا مـزية لأحد لهـذه الوجوه على

الباقى. فوجب التوقف.

فإن قالوا: بل إن الإباحة عندنا من قبل الله تعالى، لكن بدليل العقل. قلنا: قد بينا أن العقل لا يستقل بإثبات شىء أو نفيه، وأما الدليل الذى اعتمدوا عليه فسنجيب عنه ثم.

فنقول فى إبطال الحظر والإباحة: إن القول بذلك يؤدى إلى القول بالمتنافيين المتضادين، وهذا لا يجوز. وبيان ذلك: أن من قال بالإباحة. فيلزمه أن يقبح اعتقاد من خالفه فى ذلك بحظره عليه، لأن القول به داخل فى جملة الأشياء التى يقتضى قوله إباحتها، وكذلك من قال أنها على الحظر، وهذا داخل فى جملتها. فدل أن المعتقد لواحدٍ من المذهبين يلزمه القول بالمتنافيين، وعندى أن هذا ضعيف عند المتأمل، والأولى ما سبق، واستدل الأصحاب أيضًا بقوله تعالى: **﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حلالاً وحرامًا قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾**.

فاعلم أن من ادعى تحليل شىءٍ أو تحريمه بغير إذنه. فقد افترى عليه. فإن قالوا: قد أذن الله تعالى فى ذلك بدليل العقل. قلنا: بينا أن دليل العقل ساقط.

وأما الجواب: أما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى: **﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده﴾**. قلنا: نحن لا نحرم ذلك، وهذا يلزم أن لزم على من يعتقد الحظر. فأما من لا [يقول][1] بحظر ولا [أباحة][2] فلا يلزمه ذلك، وعلى أن الآية وردت فى قوم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراة، وكانوا يعتقدون ذلك قربةً إلى الله عز وجل. ويقولون: لا نطوف فى ثوبٍ عصينا الله تعالى فيه، وكانوا يحرمون البحيرة[3] والوصيلة[4]

(١) ثبت فى الأصل (يقوم) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كلمه غير مقروءة فى الأصل.

(٣) قال فى القاموس المحيط: البحيرة كانوا إذا أنتجت الناقة أو الشاة عشرة أبطن بحروها وتركوها ترعى وحرموا لحومها إذا ماتت على نسائهم وأكلها الرجال أو التى خليت بلا راع أو التى إذا أنتجت خمسة أبطن والخامس ذكر بحروه فأكله الرجال والنساء وإن كانت أنثى بحروا أذنها فكان حرام عليهم لحمها ولبنها وركوبها فإذا ماتت حلت للنساء أو هى ابنة السائبة وحكمها حكم أمها أو هى فى الشاة خاصة إذا نتجت خمسة أبطن بحرت وهى الغزيرة أيضًا، انظر القاموس المحيط (١/ ٣٦٧، ٣٦٨).

(٤) قال فى القاموس: والوصيلة الناقة التى وصلت بين عشرة أبطن ومن الشاء التى وصلت سبعة أبطن عناقين عناقين فإن ولدت فى السابعة عناقًا وجديًا قيل: وصلت أخاها فلا يشرب لبن =

والسائبة[1] والحام[2]، وكان قوم يقال لهم: الحمرة، وكانوا ابتدعوا أشياء منها: أنهم لا يسلئون[3] السمن، لانه قطوان الأقط ، ولا يدخلون البيوت من أبواب البيوت وغير ذلك. فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية، وأنزل فيهم أيضًا قوله: ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها**﴾ الآية. وأما قولهم: إن الانتفاع بما فعل فى هذا المحل. فليس فيه وجوه من وجوه القبح. قلنا: هذه طريقة منصوبة لبيان أن الانتفاع بالمحل أكل مباح فى العقل، ونحن قد بينا أن العقل لا يجوز أن يفيد بنفسه حسن شيء، ولا قبحه. ثم قد قيل على هذا: إنا لا نسلم أنه انتفى عنه وجوه القبح بكل حال، لأن جواز كونه مفسده قائم، وجواز كونه مفسدة يكفى فى إظهار وجه القبح كالخبر إذا جاز أن يكون كذبًا قبح من ذلك.

ونعنى بقولنا: أنه يجوز أن يكون مفسدة هو أنه لا يجوز أن لا يبيح الله تعالى هذا الشيء إذا لم يبح يكون الإقدام عليه قبحًا أو مفسدة، وأيضًا يجوز أن لا يكون الإقدام على هذا مصلحة. فإن إمكان الانتفاع بالشيء لا يوجب كونة مصلحة. لجواز أن يكون المحل منتفعًا به، ولا يكون الانتفاع به مصلحة عند الله تعالى. فإن قالوا: إن الغالب فيما هذا سبيله. أن لا يكون فيه وجه قبح. قلنا: لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم، ولم إذا كان الغالب ذلك لا يكون تجويز وجه القبيح كافيًا بالقبح. فأما قولهم: إنما يحسن الإحجام إذا كان على المفسدة أمارة قلنا: قد يكون أمارة وقد لا يكون أمارة، وتجويز المفسدة فى الموضعين يوجب وجه القبح، لأن العقل مانع من الإقدام على القبيح، وعلى ما يجوز أن يكون قبيحًا، وكم من أشياء مجوزة لا أمارة عليها. يدل عليه أنا لما رأينا عند استقرار الشرع كثيرًا من الأشياء التى ينتفع بها محرمة، ورأينا كثيرًا من الأشياء

= الأم إلا الرجال دون النساء، انظر القاموس المحيط (٤/ ٦٥).

(١) قال فى القاموس والسائبة المهملة والعبد يعتق على أن لا ولاء له والبعير يدرك نتاج نتاجه فيسيب أى يترك لا يركب والناقة كانت تسيب فى الجاهلية لنذر ونحوه أو كانت إذا ولدت عشرة أبطن كلهن إناث سيبت أو كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال هى سائبه أو كان ينزع من ظهر فقاره أو عظمًا وكانت لا تمنع عن ماءٍ ولا كلأ ولا تركب، انظر القاموس المحيط (١/ ٨٤).

(٢) الحام: ـ فحل الإبل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه عن الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامى، انظر تفسير ابن كثير (٢/ ١٠٧).

(٣) سلأ السمن كمنع طبخه وعالجه كاستلأه، القاموس المحيط (١/ ١٨).

مباحة مطلقة. فمن أين وقع الأمان لنا. إن هذه الأفعال ليست قبيحة، وقد جاز كونها حسنة، وكونها قبيحة، فأما الامتناع من تناول الطعام لجواز كونه مسمومًا. فليس أمارة، إنما لم يحسن لأنه يرى من تقدم عليه، ولا مفسدة فى حقه، وكذا فى الحائط المستقيم يرى من يقوم تحته، ولا مفسدة عليه. أما ها هنا فلا أمان أن يكون التناول مفسدة عند الله تعالى، ولا مثال يوجب الأمان. فلم يحسن خوفه وامتناعه. وأما قولهم: لو قبح الإقدام لجواز كونه مفسدة أيضًا. قلنا: نحن نقول: إن العقل لا يوجب إقدامًا ولا إحجامًا، وإنما علينا الكف. فإن قالوا: ربما يكون الكف مفسدة.

قلنا: الكلام فى جواز الإقدام لا فى وجوب الإقدام، ومن يجوز له الإقدام على شيءٍ من غير أن يوجب عليه لا يكون ترك ذلك مفسدة. فأما مع تجويز الحظر يجوز أن يقال: إن الإقدام يكون مفسدة، وعلى أنا نقول: إذا جوزنا وجود المفسدة فى الإقدام والإحجام جميعًا. فلا جرم لم ينفك فعل من هذه الأفعال عن سمع يطلق الإقدام، أو يوجب الإحجام، وإنما كلامنا على تقدير عدم السمع، أو يكون الكلام فى أن السمع الوارد بالإباحة ورد مقدرًا للإباحة، أو مثبتًا للإباحة ابتداء. فعندنا هو مثبت للإباحة ابتداء، وعندكم هو مقرر للإباحة، مؤكد لما ثبت فى العقل منها.

وأما قولهم: أنه لابد من أن يكون خلو المعنى. قلنا: تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلاً عندنا، وإنما يخلق ما يشاء، ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجهٍ ما، وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هذه الأشياء ليُعتبر بها، فيعرف قدرة الله تعالى، ويتأمل حكمته فيها، والغيت فعل ما ليس له وجه فى الحكمة.

ببينة: أنه يجوز أن يعبد الله تعالى بأن لا يأكل هذا المأكول،ولا يشرب هذا المشروب. كما يتعبده بما يؤلمه، ويؤذيه، ويؤدى إلى تلفه. كما تعبدنا بالجهاد، والختان، وكما تعبد بنى اسرائيل بأن يقتل بعضهم بعضًا.

وقوله: إنه لا يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب إلا بعد أن يثبت على حقيقته، ويعرف، ويحسن بميل طبيعته إليه. ثم يكلف الاجتناب عنه. قلنا: إذا عرف أنه مأكول أو مشروب، ونفسه متشوقة إلى المأكول والمشروب طبعًا. ثم أمر بالاجتناب عنه بتحقيق الابتلاء، وتعريضه للثواب.

وقولهم: إنه إنما يقبح التصرف فى ملك الغير بكذا وكذا.

قلنا: الملك سبب التصرف، فإذا فات سبب الملك قبح التصرف، ولأنه يجوز أن

يكون فى التصرف السخط من المالك. فإن قالوا: ويجوز أن يكون فى ترك التصرف السخط فى المالك. قلنا: قد أجبنا عن هذا، وأما كلامهم وتعلقهم بالتنفس فى الهواء، والاستنشاق من النسيم. قلنا: بينا أن الإذن فى الشريعة من وجهين:

أحدهما: من طريق اللفظ ومعناه.

والآخر: من طريق الضرورة الداعية إليه، فكل شىء اضطراه الله إليه، فقد أذن له فيه، ورفع الحرج عنه، وإذا كان كذلك لم يخل هذا النوع من دليل الإباحة، ويمكن أن يقال: إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليطفىء عن قلبه الحرارة، وذلك يحتاج إليه فى الحياة، ويضطر إلى فعله، وما زاد عليه فلا يحسن، وهذا هو الجواب عن قولهم: إنه يحسن منه هذا الفعل. بأن زاد على قدر الحياة.

واعلم أن هذه الكلمات يمكن تمشيتها فى الجملة، لكن الأولى عندى أن يقتصر على الأول، وهو منع ثبوت شىء مما يعتقدونه بمجرد العقل، وأما طريقة أبى زيد. قلنا: أما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿**هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا**﴾. فإنما هو والله أعلم على معنى أنه لم يخلقها ليتكثر بها، أو لينتفع بها، وإنما خلقها ليعتبر الخلق بها، ويتأملوا قدرة الله تعالى وحكمته فيها، وقد يكون أيضًا على سبيل الاعتداد والامتنان بها عليهم، وتعريفهم موضع النعم فيها، وليس فى ذلك دلالة على أنهم يستبيحونها كما شاءوا، أو يتناولونها من غير إذن منه فيها، وتقدير وترتيب لها، فموضع الحظر إذا تعد باق، وهذا كما يقول الرجل لولده: إنما أجمع المال لك وأسعى والكدح بسببك، وكما يقول الأمير لجنده وخدمه: إنما أجمع الأموال لكم وأدخرها من أجلكم، ومعلوم أنه لا يريد بهذا القول تمليكها بينهم، وإطلاق تصرفهم فيها من قبل أن يخرجها إليهم على الوجه الذى يسنح له من الرأى فى قسمتها بينهم، وإيصال ذلك إليهم فى الوقت الذى يختاره، لا فى الوقت الذى يختارونه، وإنما قال ما قال ليلزمهم به المنتبه[1]، ويعرفهم موضع النعمة. ثم يكون إطلاق ما يطلقه لهم منها فى أوقات مؤقتة على مقادير معلومة على حسب ما تدعو إليه الحاجة، ويعلم فيه المصلحة.

وأما قوله: إن الحرمة الثابتة للأشياء على وجه المصالح على ما ذكرنا قلنا أولاً: إن القول بالمصالح باطل، ونحن نعلم قطعًا أن الله تعالى يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم، وأيضًا فإنه لا يجوز أن يقال: إنه قصد لطفه فى فعل الأصلح بهم بل ما من أصلح إلا

(١) كشط بالأصل.

ووراءه أصلح منه وما هو لطف يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو ألطف منه، ولو وجب فعل ما هو صلاح لهم، لوجب فعل ما هو أصلح لهم، وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهاية فى قدرة الله تعالى وعلمه، وإن حكموا بنفاده وانتهائه فهذا قول يؤدى إلى تناهى القدرة وهذا لا يقول به أحد. ثم نقول كما أنه يحرم ما يحرمه للمصلحة، فكذلك يبيح ما يبيحه للمصلحة. فبأى طريق عرفتم وجه المصلحة فى الإباحة؟ بل يجوز أن يكون مفسدة على ما سبق، وينبغى إذا كانت الإباحة عقلية أن لا يجوز ورود الحظر، وقد أجمعت الأمة على جواز ورود الحظر، وأجمعوا أيضًا أنه قد [ورد][1] الحظر فى مواضع ليس فيه إلا مجرد التكليف، أو مجرد الابتلاء، وأيضًا فإن ما ذهبتم إليه مفسدة، وسنبين ذلك، وهو أن الأشياء لو كان أصلها على الإباحة حتى يكون لكل واحدٍ من الناس تناولها، والتبسط فيها أدى ذلك إلى أن لا يصلوا إلى حاجتهم منها، وإلى أن تتعطل منافعهم، لأن فى طباع الناس من الحرص والشدة والاستكبار من الشىء ما لا يخفى على ذى لبٍ، فيدعوهم طباعهم إلى الازدياد، والاستكبار عن كل شىءٍ أبيح لهم فيقع بينهم التزاحم، والتغالب، وربما يؤدى إلى التجاذب المفضى إلى التنازع، والمؤدى إلى القتال والمحاربة، فينقلب الشىء الذى قدروها مصلحة مفسدة، ويتبين خطأ ظنونهم، وغلط مقاديرهم من عقولهم، وليس يدخل فى هذا إباحة الحطب، والحشيش، والماء، لأن هذه الأشياء ليست مما يقع فيها التنافس ولا تميل إليها الطباع من الاستكبار عنها، وطلب الثروة من جمعها، وأما المباحات من الذهب والفضة والجواهر. فهى ما لا يوصل إليها إلا بكدٍ عظيم، وتعب شديد، فليس مما يرغب فى ذلك كل إنسان، ويسمح بتعب ذلك، وتحمله كل نفسٍ فلا يؤدى إثبات الإباحة لكل أحدٍ إلى المفسدة التى بيناها. وأما إثبات الإباحة فى الأشياء كلها على العموم لكل أحدٍ فيؤدى إلى المفسدة التى ذكرناها. فوجب الاحتراز عليها، لأن الاحتراز عن كل ما يجوز أن يفضى إلى المفسدة واجب على أصلهم، وفيما قالوه يؤدى إلى المفسدة، فهذه جملة ما قصدنا إيراده فى هذه المسألة.

* * *

(١) ثبت بالأصل: ورود، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(فصل)

وقد ذكر أبو زيد أقسامًا فيما يرجع إلى العقل، فذكر أولاً موجبات العقل. قال: ونعنى بالوجوب. الوجوب فى الذمة حقًا لله تعالى، بوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى، فإن الأداء لا يجب قبل الشرع. قال: وهذه الواجبات أربعة. معرفة نفسه بالعبودية ومعرفة الله بالألوهية، ومعرفة العبيد الابتداء إلى حين الموت بطاعة الله على أوامره ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين، ومعرفة الدنيا وما فيها بضرب يقع، يعود إليهم منها. وقال: ونعنى بموجب العقل ما دل عليه العقل قطعًا إذا استدل به العبد، إلا أن يكون دينًا يجب فعله لله تعالى، لأنه يبتلى به، وما يجب للحياة الدنيا لا نصفه بالوجوب عليه لحق الدنيا، وإنما نصفه بالوجوب لحق الدين، ويجب الأكل والشرب عليه دنيا، وكذلك التنفس والتحصن من شر الأعداء، ودفع الحر والبرد، ولو ترك هذه الأشياء أثم، وإنما جعلنا الوجوب دينًا، لأن ما كان لحق الدنيا فالآدمى فيه بمنزلة البهائم، فلا يوصف بالوجوب، وأما الجماع فحظ الدين فيه بقاء الجنس إلى قيام الساعة، لأن الله تعالى حكم ببقائه إلى تلك المدة، وعليه بالجماع، وفرض عليه دينًا للمبتغى لإقامة حكم الله تعالى لأنه لا تبديل لحكمه، غير أن هذا الحكم يتأدى بجماع البعض، فلم يجب على كل واحد بخلاف الأكل، فإن الله حكم ببقاء كل شخص إلى خير وعلق بأكله لا بأكل غيره، فتعين كل شخص بوجوب الأكل عليه دينًا وطبعًا. ثم إنا قلنا: إن هذه الأحكام الأربعة واجبة بالعقل دينًا لله تعالى، أما معرفة نفسه بالعبودية، لأن قوامه باجتماع أجزاء، والاجتماع عرض يضاد القدم، فيلزمه الحكم على نفسه بالحدث، ويعرف أنه مملوك، لأن المملوك لغة ما قهر بيد الاستيلاء، والآدمى مقهور بالتكوين، والأشياء مقدور عليه مركب من طبائع مختلفه وأمشاج متباينة يجرى أمره على مقتضى اختلاف طبائعه وتباينها، وإذا عرف أنه مملوك، عرف أنه عبد، لأن العبد اسم خاص للملوك من العقلاء الصالحين لفعل العبادة، فإذا عرف نفسه بهذه الصفات عرف ربه ضرورة، لأن كونه محدثًا لا يخلو من محدث، وكونه مقدورًا عليه لا ينفك عن قادر، وكونه مملوكًا لا ينفك عن مالك، وكونه عبدًا لا يخلوا من إله. فإن العبد اسم لمن خلق للعبادة، ولابد للعبادة من معبود، والإله اسم لمن يستحق العبادة، فيعرف بضرورة هذه الصفات التى ظهرت عليه من حيث لا شك فيه أن له إلهًا مالكًا

قادراً محدثًا. قال: ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه عرف ربه»[1].
قلت: وهذا لا يثبت عن النبى ﷺ، وإنما هو لفظ محكى عن يحيى بن معاذ الرازى وهذا نتيجة الجهل بأخبار النبى ﷺ، والواجب على الإنسان أن يحكم ما قال الله أولاً، وما قال رسول الله ﷺ. ثم ينصب نفسه منصف المتصرفين، ويستشهد على تصرفه بما نطق به الكتاب، وبما نطق به الرسول صلوات الله عليه، ونستعيذ بالله من غلبة الجهل، وفرط الهوى، وطغيان العقل، وهو العاصم بمنه، رجعنا إلى حكاية قوله: وإذا عرف أنه خلق لعبادة ربه، ولا يجوز فى الحكمة خلق الصنع عن عاقبة حميدة، وعاقبة الصنع عند العقلاء أحد أمرين: فإنه يعود من حدث نفع، أو دفع ضرٍ، أو ظهور الفاعل بجلاله، وعظمته وكرمه، وصفاته الحسنى، بذلك الصنع كذا غيره، والله يتعالى عن المعنى الأول، فيتعين الآخر، وهو ظهور عظمته وجلاله وكرمه وحكمته، وسائر صفاته، ولما ظهر بهذه الصفات طلب من الحق الثناء والحمد له بإحسانه إليهم شكراً له على ذلك فكان خلق الناس من الله تعالى لهذه الحكمة، وهو أن يعرفوه ويشكروه ثم وجدنا الناس بين شاكر وكافر قال: فقد خلق الله العباد ليعبدوه بأمره لهم لا يجبرهم عليه، وقد جعلهم مختارين فى الإجابة مبتلين بشهوات معلومة تصدهم عن الإجابة قال: والدليل على أنهم مختارون، أن العقلاء يجدون من أنفسهم وفى أفعالهم حد الاختيار ضرورة، ويحسبون ذلك قطعًا ويجدون فى انفسهم ما يصدهم عن طاعة الله تعالى، وما يدعوهم إلى خلافها، وفى ذلك فوات عاقبة الصنع، وفوات عاقبة الصنع دليل عجز الصانع، تعالى الله عن ذلك فعلمنا أن وجود تعليق وجود الطاعة بالاختيار من العبيد مع وجود الهوى والشهوات الصادة عن طاعة الله تعالى، وعن الإجابة كان لحكمة أخرى هى فوق حصول الطاعة بلا فوت، وذلك هو أن الله تعالى خلقهم وأمرهم بهذه الأعمال ليجاريهم عليها بوفاق أعمالهم الإحسان بالإحسان، والسيئة بالسيئة

(١) موضوع: ذكره الحافظ العجلونى وقال: قال ابن تيمية موضوع. وقال النووى قبله: ليس بثابت، وقال أبو المظفر بن السمعانى فى القواطع [وهو كتابنا]: إنه لا يعرف مرفوعًا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى، يعنى من قوله، وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووى أنه ليس بثابت، قال: لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث، وللحافظ السيوطى فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه فى حديث من عرف نفسه، وقال النجم قلت: وقع فى أدب الدين والدنيا للماوردى عن عائشة فذكر نحوه انظر كشف الخفاء (٢/ ٣٤٤) ح (٢٥٣٢). وما قاله الحافظ العجلونى يعتبر توثيق لكتابنا القواطع. طالب العلم/ محمد فارس.

ثم لما وجب القول بدار الجزاء على هذه الأعمال، وجب القول بالخلود والبقاء، لأنا أوجبنا هذا الترتيب لبيان حكمة الله تعالى، فيجب أن لا تفوت هذه الحكمة، لأنها إذا فاتت صار فعله عبثًا فكما لا يفوت العاقبة المطلوبة من الصنع عن الصانع ابتداء لا يعجزه فكذلك لا يفوت بعد الوجود إلا بعجزه، وتعالى الله عن ذلك، وبهذا نطق الكتاب قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات:٥٦] ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [المؤمنون:١١٥] أى: حسبتم أنا عبثنا بخلقكم ثم نفى صفة العبث بحكم الرجوع إليه، فيبين أنه لا يجوز أن تكون الدنيا دار ابتلاء بلا جزاء وقال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾ [الأحزاب:٧٢] الآية فأخبر أن الآدمى حملها عن اختيار لعاقبة تعذيب المشركين، ومغفرة للمؤمنين وقال تعالى: ﴿الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك:٢] وقال تعالى: ﴿وليبتلى الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم﴾ [آل عمران:١٥٤] ولما ثبت أن الصنع من الله تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعباد للجزاء، وما سوى الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة، ولم يخاطبوا بها علم أنهم خلقوا لفائدة تجلب منهم أو لضر يدفع بهم، وتعالى عن ذلك، فعلم أنه خلقها لعود هذه الفائدة إلى عبده المبتلى بعبادته، فإنه يحسن فى الشاهد فعل شىء لفائدة تعود إليه، أو إلى غيره وبهذا نطق الكتاب قال تعالى: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا﴾ [الجاثية:١٣] وقال تعالى: ﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا﴾ [البقرة:٢٩] وآيات فى هذه المعنى كثيرة ثم ذكر محرمات العقل قطعًا للدنيا، وهذه المحرمات أربعه: الجهل والظلم والعبث والسفه، أما الجهل فيكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح غائبة لا تنال بالحواس وبه غلب ما فى البر والبحر وسخرها وادعى لنفسه كل شىء منها فمتى لم يستدل بنور عقله لم ينل شيئًا مما تمنى لنفسه من هذه المطالب فيحرم عليه بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذى هو سبب حياته وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة الشىء إلى موضع يحتاج إليه ويحرم أيضًا إطفاء السراج ليلاً مع إرادة السلوك فى المضائق لا يهتدى فيها إلا بسراج، ولما حرم الجهل قطعًا حرم الظلم من طريق الأولى، لأن تفسيره وضع الشىء فى غير موضعه، فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، فالأول نزل كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع فى بئر يقبح منه ذلك، والثانى كالذى فتح عينيه ورأى البئر ثم

أوقع نفسه فيها، فهذا الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحًا والذى تأمل وعرف ورد تعنتًا كان فعله أقبح، وأما العبث فحرام عقلاً، لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة، لأن نفس الفعل وإن قل لا يخلو عن أدنى تعب، فلا يحتمل هذا التعب عقلاً إلا لفائدة أولى منه، وأما السفه فحرام أيضًا لأن فيه مع خلو الفائدة مضرة فكان أقبح من الأول لوجود معنى الأول فيه من فوت الفائدة، وزيادة ضرر فكان السفه من العبث بمنزلة الظلم من الجهل ثم ذكر محرمات العقل للدين قال: وهذه المحرمات أربعة: الإيمان بالطاغوات وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها والإنكار بالصانع جل جلاله والإنكار بالبعث للجزاء، أما الإيمان بالطاغوات اسم لما عبد من دون الله أو سمى قديمًا دونه على حسب اختلاف المشركين والملحدين، لان ما دون الله لا يخلو عن صفات الحدث كما أن الإنسان بنفسه لا يخلو عنه فلم حرم عليه القول بأنه الإله المعبود فليحرم القول بغيره بطريق الأولى وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله: ﴿**إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم**﴾ [الأعراف: ١٩٤] يعنى من حيث إنها مخلوقة. وأما القول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوات فحرام لأنك كما لا تجد نفسك وكل من دون الله إلا وأمارات الحدث فيه ظاهرة، كذلك لا تجد شهوة إلا مشوبة بما لا يشتهى، فإن الحياة رأس مال الحى، وقد ابتلى الحى بالموت، والشهوة شهوتان، شهوة بطن، وشهوة فرج، وما سواهما اتباع فى حق الحياة، وشهوة البطن الأكل، والاكل لا ينال اصله إلا بضرب كسب، ويحتاج بعده إلى قضاء الحاجة، الذى إذا عرف العاقل قبحه لم يباشر سببه مع الإمكان بدونه، ألا ترى أن الأكل فى الآخرة كيف يخلو عن الكسب وقضاء الحاجة لما كانت الدار لاقتضاء الشهوة، وأما الجماع لا ينال إلا بطلب وشبق ثم لا يقضى إلا بذهاب القوة فحرم القول أنه خلق لاقتضاء الشهوة، حيث لا ينال ما يشتهى إلا بما لا يشتهى، وأما الكفر بالله فحرام لأنه من حيث عرف نفسه مخلوقًا يعرف خالقه، والمنعم عليه، والكفر بمن أنعم عليه حرام، لأنه بمنزلة من ذم من أحسن إليه، فيكون كذبًا وظلمًا وسفهًا فقد وضع الشىء فى غير موضعه ولما حرم الكفر بالله تعالى حرم إنكار البعث للجزاء لأن خلق الدنيا بدون البعث للجزاء عبث من الله تعالى ووصف الله تعالى بالعبث كذب عليه، كالكفر كذب على الله، فكان بابًا واحد، وبالله التوفيق ثم ذكر المباحات التى تجوز عقلاً للدنيا قال: وهذه أربعة أقسام قال: وأعنى بالجوز أنه يجوز أن يكون مباحًا عقلاً وهذه الأقسام نحو مباشرة

أسباب البقاء فوق ما يندفع به الضرورة وجميع المال فوق الحاجة والتزين بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام، والجماع إلا لطلب الولد وفوق ما يكتفى به الولد فهذه إباحات غير واجبة بالعقول، ولهذا جاء الشرع فيها بالإباحة مرة والتحريم أخرى وأما موجبات العقول لا يرد الشرع بخلافها، لأن الشرع والعقل حجتان لله سبحانه وتعالى على عباده، يتأيد أحدهما بالآخر، ولا يتناقص، فمجىء الشرع بالتحريم دليل أن العقل يجوز تحريمه وذكر من هذا الجنس كلامًا طويلاً ذكرنا المقصود من كلامه واعلم أن هذا الكلام كله بناء على أن العقل موجب بنفسه، وعندنا أن هذا المذهب خلاف مذهب أهل السنة والجماعة والنص من الكتاب قاطع على خلافه وقد سبق بيانه فلا معنى للاشتغال بالزيادة عليه فإن قيل المسألة التى ذكرتم أن الأشياء كانت على الإباحة أو لا وقد أطنبتم الكلام فيها وهى لا تفيد فى الفقه شيئًا وإنما الكلام فيما يقتضيه العقل فلا معنى لإيرادها لأن أصول الفقه لا ينبغى أن تشتمل على ما يفيد فى الفقه، والجواب: أن لها فائدة فى الفقه وهو أن من حرم شيئًا أو أباحه فقال: طلبت دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يلزم خصمه أم لا؟ وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته للوقوف على حقيقته. قال القاضى أبو الطيب: سمعت بعض أصحاب داود احتج فى إباحة استعمال أوانى الذهب[1] فى غير الشرب فقال: الأصل فى [الأشياء][2] الإباحة، وقد ورد الشرع بتحريم الشرب فوجب أن يبقى ما عداه على الإباحة فقال أهل العلم لهذا المحتج مذهب داود أن هذه الأشياء على الوقف فى العمل عما يرد به الشرع، فإذا كان كذلك لم يجز إثبات إباحتها بهذا الطريق فلا يكون إباحتها بعدم دليل شرعى بأولى من حظرها وبطلت حجة هذا المحتج فظهر أن المسألة يفيد ذكرها.

* * *

(١) ذكر ابن قدامة المقدسى أن مذهب أبى حنيفة والشافعى ومالك والإمام أحمد أنه يحرم استخدامهم، انظر المغنى (١/ ٦٢)، وذهب ابن حزم الظاهرى إلى رأى الجمهور، انظر المحلى (٢/ ٢٢٣).

(٢) فى الأصل اشياء ولعل الصواب ما أثبتناه.

فصل

مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور:

كما يدل عند من يذهب إلى أن الأشياء أصلها على الإباحة وإنما هو بحسب الحال وقيام الدليل عليه وذلك على ضروب أما سكوت النبى ﷺ عن الشىء يفعل بحضرته ولا يغيره ولا ينهى عنه فإنه دليل الجواز وقد سبق هذا ولأن الله تعالى وصفه بأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا رأى الشىء وسكت عنه ولم يغيره دل أنه غير منكر، وكذلك هذا فيما كان يبلغه عنهم ويعلمه ظاهر من حالهم أو بتقرير عنه من عاداتهم، مما سبيله الاعتبار، والاستشارة، فلا يعرض لهم بنكير، ولا يعتبر كنوم أصحابه قعوداً ينتظرون الصلاة، فلا يأمرهم بتجديد الطهارة، وكعلمه أن أهل الكتاب يتعاملون بالربا ويشربون الخمور فلا يتعرض لهم ويتصل بهذا ما استدل أصحابنا به من سقوط الزكاة فى أشياء سكت النبى ﷺ عنها من الزيتون[1] والرمان[2] ونحوهما، وذلك أنه كان لا يخفى عليه أن الناس يتخذونها كما يتخذون الكروم والنخيل، وكان الأمر فى إرساله المصدقين والسعاة فى أقطار الأرض ظاهراً بينًا وكان إذا بعثهم كتب لهم الكتب فيقرءوها بحضرته، ويشهد عليها ولو كان يجب فيها شىء لأمر بأخذه، ولو أمر لظهر كما ظهر غيره من الأشياء التى انتظمها الوجوب والإباحة، فلما لم يكن كذلك دل على سقوط الزكاة عنها. وأما قول من روى أنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ، فإنما لم يجر هذا المجرى فى الدلالة على جواز بيعهن، لأنه لا يعلم إن كان يبلغه هذا الفعل عنهم أو يظهر له ذلك من صنيعهم وقد قام الدليل على فساد بيعهن من وجوه، فلم يجز أن يعترض بهذا على مثل تلك الدلائل، وأما الشىء إذا كان له أصل فى الوجوب والسقوط فإن السكوت قد يقع عنه فى بعض الأحوال استغناء بما يقدم من

(١) قال الإمام موفق الدين بن قدامة المقدسى: واختلفت الرواية فى الزيتون فقال أحمد فى رواية ابنه صالح: فيه العشر إذا بلغ يعنى خمسة أوسق وإن عصر قوم ثمنه لأن الزيت له بقاء وهذا قول الزهرى والأوزاعى ومالك والليث والثورى وأصحاب الرأى وروى عن ابن عباس.
وعن أحمد: لا زكاة فيه وهو اختيار أبى بكر وظاهر كلام الخرقى وهذا قول ابن أبى ليلى والحسن بن صالح وأبى عبيد، وأحد قولى الشافعى لأنه لايدخر يابسًا فهو كالخضروات، انظر المغنى (٢/ ٥٥٣).

(٢) انظر المغنى (٢/ ٥٥٣).

البيان فيه وليس تكرر البيان واجبًا فى كل حال ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف فأقوى ما يكون منه إذا كان صاحب الحادثة جاهلاً بأصل الحكم فى الشىء ولم يكن من أهل الاستدلال كالأعرابى الذى سأل رسول الله ﷺ [وقد أحرم وعليه الجبة فقال: انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة][1] وسكت عن الكفارة، فدل ذلك أنها ساقطة عن الجاهل والناسى، ولو كانت واجبة لذكره، إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها قولاً على معرفته بالحكم فيها مع العلم بمكانه فى الجهالة، والغباوة، وذلك إن علم تحريم اللباس علم عام عند العرب فى جاهليتها وابتلائها حتى أنهم كانوا لا يطوفون بالبيت إلا عراة، ويخلفهم نساؤهم، وكذلك نهى النبى ﷺ قال: «لا يطوف بالبيت عريان وأمر فنودى به»[2] فحين أمر النبى ﷺ بنزع الجبة مع أن الحال هذا، ولم يتعرض للكفارة علمنا أنها غير واجبة، ومن هذا الباب وإن كان دونه فى المرتبة خبر الأعرابى المجامع فى شهر رمضان حين قال: هلكت، وإنما جاء يعرف حكم الله تعالى فيما فعله، ويتوهم أن يلزمه حد، وضرب من ضروب العقوبات، فلما قيل له: أعتق رقبة، دل ظهره أنه جواب عن هلاكه وإهلاكه، وهو إفطاره وإفطار زوجته، وكانت أمرأته إنما تصل إلى العلم بما يلزمه من جهته لغيبتها عن حضرة النبى ﷺ وكان قوله افعل كذا محمولاً على أنه يجزىء عنها وعنه، وإنما صارت دلالة هذا أضعف من دلالة الخبر الأول، لأن السائل فى هذا الخبر قد أنبأ عن علمه بأنه ارتكب معصية ألا ترى أنه قال: هلكت وأهلكت وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال كان دليل الشك معه أوهى وأضعف وأما قول الشافعى رحمة الله عليه فيما خرج من غير السبيلين ذكر الله الأحادث فى كتابه ولم يذكر هذا ﴿**وما كان ربك نسيًا**﴾ فإن قومًا من أصحابنا تعلقوا به وقالوا: إنما رده إلى أصل سكوت التكليف إلا بدليل وليس الأمر كذلك عند عامة أصحابنا وإنما وجهه ومعناه أن المتطهر على طهارته، ولا ينتقض وضوءه إلا بحدث، وما لم يقم دلالة على الحدث فأصل الطهر كافٍ فيه، وقال ﷺ: فلا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا[3]. ومن

---

(١) أخرجه البخارى: العمرة (٣/٧١٨) ح (٧٨٩)، ومسلم: الحج (٢/٨٣٧) ح (٩/ ١١٨٠) ولفظه لمسلم.

(٢) أخرجه البخارى: الصلاة (١/٥٦٩) ح (٣٦٩)، ومسلم: الحج (٢/ ٩٨٢) ح (١٣٤٧/٤٣٥).

(٣) أخرجه البخارى: الوضوء (١/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦) ح (١٣٧)، ومسلم: الحيض (١/ ٢٧٦) ح (٣٦١/٩٨).

احتج من هذه الطائفة بقوله وما سكت عنه فهو عفو[1] فليعلم أنه ليس بعام فى جميع أنواع السكت، لكنه خاص فى محل ما، لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه.

* * *

فصل

اعلم أن العادة غير موجبه شيئًا بنفسها بحال، وإنما هى قرينة للواجبات أو منبئة عن المقاصد فيها.

كالغسل فإن الله تعالى قال: ﴿**فاغسلوا وجوهكم...**﴾ [المائدة:٦] وكانت العادة جارية بأن يكون الغسل بالماء صرف الأمر إلى ذلك وحمل عليه وإن لم يجر له ذكر لأن العادة جرت بذلك ألا ترى أن قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب»[2] ذكر الغسل وكانت دلالته أنه بالماء لما جرت به العادة ولما كانت الثامنة أو السابعة بالتراب احتيج إلى ذكره، لأن العادة فى ذلك مفقودة فلم يكن بد من النص عليه وكذلك إذا قال: بعتك هذا الثوب بدرهم، كان الدرهم مستحقًا على عادة نقد البلد، وإن كانت الدارهم مختلفة السك والجوهر متفاوته فى الجودة والرداءة، وقد يعتبر بعض العادات فى الأيمان يرجع إليها فى مطلق الأيمان ولهذا قال الشافعى رحمة الله عليه: فمن حلف لا يأكل الرءوس فأكل رءوس الحيتان لا يحنث[3] لأن عادة المتكلمين بهذا الكلام قد جرت أنه يريد بهذا الرءوس التى تبان من أجساد الحيوان وتقصد بالأكل دون ما كان منها تبعًا لأبدانها ولا يكاد القائل يقول أكلت الرءوس وهو يريد رءوس الحيتان، وإنما يقال هذا ويراد به رءوس الغنم وما يشبهها من الحيوان، ومن هذا الباب أن يوصى الإنسان بدابة من دوابه فيعطى بعض أجناس الدواب التى جرت العادة بركوبها ويعتبر فى ذلك عادة أهل البلد الذى فيه الحالف ولغتهم فى التسمية وقد قيل: إنه يدخل فى هذا الباب ما يعطيه الإنسان خادم الحمام والشارب للماء عند

(١) ثبت فى الأصل (عضو).

(٢) أخرجه البخارى فى الوضوء (١/ ٣٣٠) ح (١٧٢) بلفظ «إذا شرب منه فليغسله سبعًا» ومسلم: الطهارة (١/ ٢٣٤) ح (٩١/ ٢٧٩) ولفظه.

(٣) قال الشيخ النووى: فإن أكل رأس طير أو حوت أو ظبى أو صيد آخر لم يحنث على المشهور، فإن كانت رءوس الصيد والحيتان تباع مفردة فى بلد حنث بأكلها، انظر روضة الطالبين (١١/ ٣٧).

الاستسقاء وإن لم يتقدم فى ذلك شرط ولم يسم له عوض لكن العرف القائم والعادة الجارية ينوبان عن التسمية وكذلك هذا فيمن استعمل إنسانًا بالزور جار ونحوه، فإنه قد يستحق عليه أجر المثل وإن لم يتقدم فى ذلك شرط وليس هذا من باب الاستحسان لكنه من باب العادات التى صدرها عن الأصول الصحيحة المشروعة، وقد يرد هذا برفع العادة فى بعض الأحوال لمعنى من المعانى ولدليل أقوى من اعتبار العادة وهذا القدر الذى قلناه كاف فى هذا الفصل، وليس بشىء مطرد حتى يطرد فى جميع المواضع والله أعلم. انتهى ما قلناه وقصدناه وقد كنا وعدنا ذكر باب التقليد فى هذا الموضع لكنا رأينا بعد ذلك أن الأولى أن نذكره عند وصولنا إلى الفصول المذكورة فى الاجتهاد وبيان أحكامه وتفسير المجتهد وذكر الأصوب من الأقوال فأخرناه إلى ذلك الموضع إلى أن نصل إليه إن شاء الله تعالى.

* * *

القول فى القياس وما يتصل به

اعلم أن أحكام الشرع مأخوذة من وجهين: وجه سمع ووجه معقول.

فأما السمع فعلى ثلاثة أضرب: كتاب، وسنة، وإجماع. وقد استقصينا شرح أقسامها وأحكامها.

وأما المعقول فالقياس وقد قيل: إن القياس على ضربين عقلى وشرعى.

فالقياس العقلى ما استعمل فى أصول الديانات.

والقياس الشرعى ما استعمل فى فروع الديانات ومعنى ذلك ما ورد التعبد من الأحكام.

وقد ذكر كثير من أصحابنا فى ابتداء الكلام فى القياس مسألة فى القياس العقلى وذكروا الخلاف فى هذه المسألة بين الأصوليين وبين عامة المجتهدين أهل الرواية وأهل السلامة من الفقهاء فالأصوليين من المتكلمين وسائر من تبعهم أثبتوا القياس العقلى وأمروا به وزعموا أنه معرفة أهم الأشياء وزعموا فى حده أنه رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه وأما أهل الرواية وعامة أئمة الحديث وكثير من الفقهاء اختاروا السلامة فى هذا الباب وسلكوا طريقة السلامة ونهوا عن ملابسة الكلام وطلبوا الحق بطريقه وزعموا له علم يحدث وفن يخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين وأنكروا قول أهل الكلام فى أن أول ما يجب على الإنسان النظر. وقالوا: إن أول ما يجب على الإنسان هو معرفة الله تعالى على ما ورد به الإخبار ولو قال الكافر: أمهلونى لأنظر وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر ولكن يقال له: أسلم فى الحال، وإلا فأنت معروض على السيف ولا أعرف فى هذا خلافًا بين الفقهاء ونص عليه ابن سريج وقد ذكرنا فى كتاب الانتصار لأصحاب الحديث واخترنا طريقة السلف وما كانوا عليه فى هذا الباب ونقلنا عن عامة الأئمة ما يوافق ما اخترناه وذكرناه أيضًا أنَّا لا ننكر من النظر بقدر ما أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسنة وهذا الكتاب إنما قصرناه على محض أصول الفقه، وليست هذه المسألة من باب أصول الفقه فلا معنى لذكرها فيها رجعنا إلى الكلام فى القياس الشرعى فنقول قبل أن نشرع فى إثباته: إن إثبات الشىء إنما يكون بعد معرفة معناه نذكر أولاً الكلام فيما أخذ منه القياس من حيث اللغة ثم نذكر حده أما الكلام

فيمـا أخذ منه القياس فنقول القيـاس فى اللغة وفى قول بعضهم: مـأخوذة من الإصابة من قولهم: قست الـشىء إذا أصبته فسـمى القياس قياسًا لأن القـائس يصيب به الحكم وقال بعضهـم: إنه مأخوذ فى اللغة من المماثلة من قولهم: هذا قـياس هذا أى: ومثله وسمى القياس قياسًا لأنه الجمع بين المتماثلين فى الحكم(١).

وأما حـد القيـاس فقـال بعضـهم: هو حمل مـعلوم على معلوم فى إيجـاب بعض أحكامه بأمر يجمع بينهما وقـال بعضهم: حمل شىء على شىء فى بعض أحكامه بوجه

---

(١) اعلم أن القيـاس فى اللغة كمـا قال الآمدى والأسنوى: عـبارة عن التقـدير ومنه قست الأرض بالقصبة وقست الثوب بالذراع أى قدرته به قال الأسنوى: يقـال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسًا وقياسًا إذا قدرته به.

والتقدير يستدعى التسوية وذكر الآمدى أنه يـستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين لأن التقـدير معرفة قدر الشىء بشىء آخر مساو له ولو بالتضعيف ولكونه يستلزم المسـاواة يستعمل فيـها المساواة مجـازًا لغويًا ولهذا يقال فى اللغـة: فلان يقاس بفلان ولا يقاس به أى: يساويه أو لا يساويه.

وعلى هذا تكون المساواة لازمه للتقدير واستعمال القياس فى المساواة مجاز لغوى من إطلاق اسم الملزوم على اللازم.

وقال بعض الأصوليين: إنه حقيقة عرفية فى المساواة.

القياس يطلق لغة على أمور ثلاثة:

أ ـ التقدير: تقول قست الثوب بالذراع أى: قدرته به.

ب ـ المساواة، وهى قد تكون حسية أو معنوية.

فالحسية مثل قولهم: قست النعل بالنعـل ساويته به، والمعنوية كقولك: فلان لا يقاس بفلان، أى لا يساويه فى فـضله وشرفه، والمساواة المعنـوية هى المرادة للأصوليين، إذا قالوا: القـياس مساواة أو فيه مساواة فرع الأصل فى علة حكمه.

جـ ـ ويطلق على التقدير والمساواة معًا ـ أى المجموع منهما إذا قصد الدلالة على التقدير وثبوت المساواة عقيب التقدير ومثال ذلك: قست النعل بالنعل أى: قدرته به فساواه.

وعلى هذا يكون القياس مـشتركًا لفظيًا بين هذه الثلاثة، التقدير والمـساواة والمجموع أو المركب من التقدير والمساواة.

أنه حقيقة فى التقدير فقط وتحته فردان:

١ ـ استعلام القدر أى طلب معرفة قدر الشىء مثل: قست الثوب بالذراع.

٢ ـ التسوية فى مقـدار مثل: قست النعل بالنعل سويتهـا بها فى المقدار، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٣٦١) نهـاية السول (٤/ ٢)، فـواتح الرحموت شـرح مسلم الثـبوت (٢/ ٢٤٦)، الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين للشيخ سيد صالح (٥، ٦، ٧).

من الشبه[١] وهذان منقولان عن المتكلمين والفقهاء قالوا: حمل فرع على أصل فى بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما وقد بسط بعضهم هذا الحد فقال: القياس طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه فى حكمه لاستوائهما فى المعنى والجمع بينهما بالعلة ذكره على هذا الوجه القاضى أبو الحسن الماوردى.

وقال بعض المتقدمين: هو اعتبار الشىء بغيره[٢].

وقال بعضهم: هو موازنة الشىء بالشىء[٣].

وحكوا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه لما سئل عن ميقات أهل المشرق فقال: ما حاذاه من المواقيت؟ قالوا: قرن. فقال: قيسوا به[٤]. يعنى اعتبروا به وهذان الحدان فيهما إجمال لأنهما لا يعبران عن صفة القياس فى أحكام الشريعة والمقصود هاهنا هو

---

(١) وقد ذكره الشيخ الآمدى وعزاه للقاضى عبد الجبار وأبطله من وجهين:
الأول: أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذى فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشىء.
الثانى: أن حمل الشىء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسًا وإن كان بجامع فيكون قياسًا وليس فى لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عامًا للقياس ولما ليس بقياس، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/ ٢٦٤، ٢٦٥).

(٢) ذكره الآمدى وعزاه لأبى هاشم وأبطله بالوجهين السابقين أيضًا، انظر إحكام الأحكام (٣/ ٢٦٤).

(٣) وقد عرفه البيضاوى بأنه إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت، انظر نهاية السول (٤/ ٢).
وقد أورد الشيخ الآمدى عدة تعريفات للقياس:
أولاً: إنه عبارة عن إصابه الحق.
ثانيًا: إنه بذل الجهد فى استخراج الحق.
ثالثًا: إن القياس هو التشبيه.
رابعًا: هو الدليل الموصل للحق.
خامسًا: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر.
سادسًا: قال القاضى أبو بكر: القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامع بينهما، انظر إحكام الأحكام (٣/ ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦)، وقد عرفه أبو الحسين البصرى بأنه تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد، انظر المعتمد (٢/ ١٩٥).

(٤) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الحج (٥/ ٤٠، ٤١) ح (٨٩١٣).

العبارة عن القياس فى الأحكام الشرعية[١]، وهو على التفسير الذى ذكرناه. وقد يقول القائل: قست الأرض معناه ذرعتها بمقياس مهيئ للذرع، وبينى وبين فلان قيس رمح أى قدر معتبر بقدر رمح الحد الصحيح ما ذكرناه فيما سبق وقد قال بعضهم: إن القياس فعل القائس وليس هذا بشىء، لأنه لو كان ذلك صحيحًا لوجب أن يقال: كل فعل يفعله القائس من القيام والقعود والمشى قياس، وهذا لا يقوله أحد. فإن قال قائل: ما قولكم فى الاجتهاد، وهل هو والقياس واحد؟ قيل: نقول أولاً: إن الاجتهاد مأخوذ من إجهاد النفس وكدها فى طلب الزاد كما أخذ جهاد العدو من إجهاد النفس فى قهره وهل هو والقياس واحد وهما مختلفان؟ اختلفوا فيه فقال أبو على بن أبى هريرة: إن الاجتهاد والقياس واحد ونسبه إلى الشافعى وقال: أشار إليه فى كتاب الرسالة وأما الذى عليه جمهور الفقهاء هو أن الاجتهاد غير القياس وهو أعم لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس واختلفوا فى حده فقال بعضهم: هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره قالوا: والقياس ضرب من ضروب الاجتهاد وهو أخص منه وقال بعضهم: الاجتهاد وهو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل والحد الأول حسن جدًا. وقيل: إنه يدخل فى باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك وليس بشىء من هذا بقياس فإن قال قائل: ما قولكم فى الاستدلال هل هو قياس أم لا؟ قلنا: الاستدلال طلب الحق بدليل معانى النصوص وقيل: استخراج الحق وتمييزه من الباطل وقيل: كل ما استخرج به الحق حتى يمتاز به عن الباطل وقد حكى عن الشافعى رحمة الله عليه أنه سمى القياس استدلالاً لأنه فحص ونظر، فإن قال قائل: ما قولكم فى الأمارة هل هى قياس؟ قيل له: الأمارة من حيث اللغة هى العلامة وقال بعضهم: الأمارة هى التى النظر الصحيح فيها[٢] يؤدى إلى الظن، واعلم أن الأمارة قد تكون قياسًا وقد تكون غير قياس، وللأمارة تقسيمات وستأتى من بعد، وحين عرفنا القياس وحده، فنتكلم الآن فى بيان كونه دليلاً.

* * *

(١) ثبت فى الأصل: (الشريعة)

(٢) ثبت فى الأصل (فيما) ولعل الصواب ما أثبتناه.

مسألة: ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلى أن القياس الشرعى أصل من أصول الشرع:

ويستدل به [على][1] الأحكام التى لم يرد بها السمع وذهب طائفة إلى إبطال القياس وقالوا: لا يجوز أن يستدل به على حكم فى فرع وهذا قول إبراهيم النظام ومن تبعه وهو قول داود بن على ومن تبعه من أهل الظاهر والقاشانى والمغربى والقيروانى وهو قول الشيعة أيضًا واختلف هؤلاء فى طريق نفيه فقال بعضهم: إن التعبد بالقياس قبيح من حيث الفعل وإنما بطل القياس لأن العقل مانع منه ولو لم يمنع منه جاز أن يرد الشرع به وقال بعضهم: لا يقبح من حيث العقل ولكن الشرع منع منه ولو لم يمنع كان جائزا وقال بعضهم: إنما بطل لأن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزًا وقال بعضهم: إنما بطل القياس لضعف البيان الحاصل به وقال بعضهم: إنما بطل لأن [الشرعيات][2] مصالح والمصالح لا يعلمها إلا الله عز وجل وهذا قول النظام. وقال بعضهم: إنما بطل لأنه كان حجة ضرورة ولا ضرورة فى كون القياس حجة[3].

---

(١) ثبت فى الأصل (عن) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كشط فى الأصل .

(٣) قد ذكر المصنف الأدلة ولكننا نصوغها بطريقة أخرى للتسهيل على القارئ:

اتفق الأصوليون على أن القياس حجة فى الأمور الدنيوية لأنه يفيد الظن بالحكم والظن كاف فيها واختلفوا فى كونه حجة فى الأمور الشرعية:

١ـ فذهب الجمهور إلى أن التعبد به جائز عقلاً ويجب العمل به شرعًا فقط.

٢ـ وقال القفال الشاشى من الشافعية، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة: إن العمل به واجب شرعًا وعقلاً، ولا فرق فى المذهبين بين أن يكون القياس منصوص العلة وغير منصوصها ولا بين أن يكون جليًا أو خفيًا.

٣ـ وذهب القاشانى والنهراوانى وداود بن على الأصفهانى إلى أن التعبد بالقياس واجب شرعًا فى صورتين وفيما عداهما يحرم العمل به ولا دخل للعقل فى الإيجاب ولا فى التحريم.

الصورة الأولى: أن يكون حكم الأصل منصوص العلة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه مثل أن يقول الشارع: الخمر حرام للإسكار فيقاس النبيذ عليها.

الصورة الثانية: أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه.

٤ـ وقال ابن حزم الظاهرى وأتباعه إن التعبد بالقياس جائز عقلاً ولكن الشرع لم يوجد فيه ما يدل على وجوب العمل به.

=

وإذا عرف هذا فنقدم أولاً:

مسألة : بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً :

ولأنه لا مانع من حيث العقل ثم نذكر ورود التعبد من حيث السمع ونقدم شبههم فى الفصلين.

احتج من قال: إن التعبد بالقياس يجوز من حيث العقل قال: لأن الشرعيات مصالح والمصالح لا تعلم إلا بالنصوص فأما بالأمارات المفيدة للظنون لا تعرف لأنها ربما أخطأت وربما أصابت ولا يجوز أن نتعبد الحكيم فى المصالح بما يجوز أن يخطىء المصالح وأيضًا فإن القياس فعلنا ولا يجوز أن نتوصل إلى المصالح بفعلنا.

ببينة: أنه لو جاز الحكم فى الشرعيات بالظنون عن أمارات لجاز أن نخبر أن زيدًا فى الدار إذا دلت الأمارة على كونه فيها وحين لم نخبر دلت أن القول بالظن باطل قالوا: ولأن جلى الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضًا لأن ما علم جليه بطريق فخفيه لا يعلم إلا بذلك الطريق كالمدركات لا نعلم جليها وخفيها إلا بإدراك. قالوا: ولأنه لو كان للشرعيات علل لكانت كالعلل العقلية فى استحالة انفكاكها من أحكامها فى كل حال إلا ترى أن الحركة لما كانت علة تحرك الجسم استحال وجود الحركة وليس الجسم المتحرك وإذا لم ينفك من أحكامها كان فى ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع وقالوا: ولأن العقل كالنص فى أنه يدل على حكم الحادثة فكما لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس المخالف للنص المعين لا يجوز أن يتعبدنا بالقياس المخالف حكم العقل وكل حادثة فلها حكم فى العقل فإذًا لا يجوز التعبد فيها بالقياس قالوا: ولأن القياس لو كان صحيحًا لكان حجة مع النص كالخبر حجة مع الكتاب وحين لم يكن حجة مع النص دل أنه ليس بحجة أصلاً قالوا: ولأن أحكام الشرع لو كانت معلومة وجب أن يكون جميعها معلولة كما كان جميعها حجة مشروعة ولما خرج بعضها من التعليل إجماعًا دل أن كلها خارج لأن صنعه السمع فى جميعها على السواء هذا بعض شبههم من حيث المعقول وسنبين ما يدعون من السمع

= ٥- وقال الشيعة الإمامية والنظام فى أحد النقلين عنه أن التعبد بالقياس محال عقلاً، انظر نهاية السول (٤/ ٧، ٨، ٩) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣١٠) المستصفى للغزالى (٢/ ٢٣٤) المعتمد (٢/ ٢١٤) المحصول (٢/ ٢٤٥)، روضة الناظر (٢٥١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٧، ١٨).

المانع منه ويدخل فى ذلك تقرير بعض ما ذكرنا من قبل وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿**أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب**﴾ [العنكبوت:٥١] فأخبر الله تعالى أن الكتاب كاف فمن لم يكتف به إلا بالقياس فقد خالف وقال تعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ [المائدة:٤٤] والقياس الذى نستنبطه نحن من آرائنا ليس مما أنزل الله تعالى بل ذلك مما ولده رأينا وإنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله فإنه ما كان ينطق عن الهوى إنما كان ينطق عن الوحى وقال سبحانه وتعالى فى صفة كتابه: تبيانًا لكل شىء وقال: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين**﴾ فأخبر أن الكل بيانه فى كتاب الله عز وجل إما فى نصه أو فى إشارته أو اقتضائه أو دلالته فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدم، فإن ذلك فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى: ﴿**قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمًا على طاعم يطعمه**﴾ [الأنعام:١٤٩] الآية فالله تعالى أمر بالاحتجاج بعدم نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لثبوت الإباحة كالأصلية وقد ذكرنا هذا من قبل فيصير على هذا كل الأحكام من رطب ويابس بيانه موجودًا فى كتاب الله تعالى، فيبقى الرأى مستعملاً لتعرف الحكمة التى فيها علم المصلحة عاقبة، وهى مما لا توقف عليها بالرأى والإجماع، لأن المصلحة فى كل ما شرع الله تعالى من الأحكام التى هى النجاة فى الآخرة، وبالآراء لا تدرك مصالح الآخرة، وإنما تدرك به المصالح العاجلة التى يوقف عليها بالحواس والتجارب. فتعرف نظائرها بالقياس، وتعلقوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾، وقال: ﴿**ولا تقولوا على الله إلا الحق**﴾ والقياس لا يفيد العلم، فيكون قولاً باطلاً، وأما خبر الواحد فأصله كلام النبى ﷺ، وهو يوجب العلم يقينًا، وإنما دخل الشك والاحتمال فى الانتقال إلينا، فلا يبطل أصل الخبر بهذا الاحتمال، وكان هذا بمنزلة النص المأول بالرأى من كتاب الله تعالى على بعض ما يقتضيه لسان العرب، فإنه حجة، ولا يوجب العلم، لأنه فى أصله موجب، وأما القياس فى الأصل محتمل، فلا يصير حجة مع الاحتمال. قالوا: وليس يدخل على هذا تعرف جهة القبلة، وبيان قدر مهر المثل، وقيمة المستهلك حيث تعرف[1] هذه الأشياء بالرأى، لأن معرفة جهات البلدان من مصالح الدنيا، ومما يوقف عليه بالحواس، وكذلك قيمة الشىء تعرف بمعرفة النظائر، وطريق العلم بها حسُّ البصر، وهذا كما أن الله تعالى أخبرنا بإهلاك كثير ممن مضى من الأمم، وأمرنا بالاعتبار بها، وذلك يكون

(١) ثبت فى الأصل (يتعرف)، وهذا هو الصواب.

بالرأى، لأن المقصود من ذلك معرفة هلاك مثله بمثل ذنبه، وتلك المعرفة إما بحسٍّ العين، أو بحسّ الأذن، وكان الاحتراز من مثل سببه من مصالح الدنيا، وحل ذلك محل الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله يتناوله، ومثل الاحتراز عن سيف يقع عليه لعلمه بقطعته. فلم تكن معرفة هذه الأشياء من أحكام الشرع. قالوا: فالله تعالى قد أكرم الآدمى بالرأى، لكن ليستدرك به مصالح عاجلة، ليبقى إلى جنبه المضروب له بتدبيره، وجعل طريق استدراكه للوقوف على نظير ما عمله سببًا من خيرٍ أو سوء، وكان الرأى حجة للآدمى فى أمثال هذا. فأما الشريعة فما شرعت إلا الآخرة، وتلك المصالح تثبت على خلاف مصالح الدنيا، فلا يكون الرأى فيها حجة، ولأنا متى لم نصل إلى تلك المصالح بحواسّنا وهى طريق العلم لنا فى الأصل لم نقف على نظائرها بالرأى، يلزمنا وجوب التأمل فى معانى النصوص، لأن معانيها لغة من أمور الدنيا، وهى مما يوقف عليها بحاسة السماع من أهلها، ولم يكن هذا من الشريعة فى شيءٍ، فإن قيل: فإنها كانت قبل الشرع، وإنما أنكر استنباط المعنى الذى يتعلق به حكم الشرع، فإنه من أمور الآخرة، فثبوت الحكم على ما ثبت من حظر أو إباحة حق الله تعالى، وليس هو من معانى اللسان فى شيء. قالوا: فتحمل الآيات الواردة بالأمر بالتفكر والاعتبار على هذا القبيل، وتحمل النصوص التى نهت عن العمل بالرأى، والزمت اتباع الوحى على أحكام الشرع، وعلى هذا تحمل مشاورة النبى صلى الله عليه [وسلم][1] أصحابه، فإن الله تعالى أمره بها فى تدبير الحرب، وقد شاورهم فيها، والوقوف على جهة الغلبة من مصالح الدنيا، وما هو بحكم شرعى، والنبى صلى الله عليه [وسلم][2] ما شاور أحدًا فى حكم من أحكام الشرع بحال. هذه الكلمات من الآية المذكورة، كلمات ذكرها القاضى أبو زيد فى كتابه حجة لهم. رجعنا إلى ما ذكرناه آية الأصوليين لبقاء القياس من الدلائل الشرعية فى المنع منه، وتعلقوا من الكتاب سوى ما ذكرناه بقوله تعالى: **﴿فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول﴾** [النساء:٥٩]، ولم يقل إلى القياس، فتضمنت الآية نفيه، وقال سبحانه وتعالى: **﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾** [النحل:١١٦]، والقياس مفترى، وقال تعالى: **﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حرامًا وحلالاً**

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) زياده ليست بالأصل.

قل آلله أذن لكم أم على تفترون﴾ [يونس:٥٩]. والقياس يحل ويحرم، فصار مفتريًا على الله تعالى، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله﴾ [الحجرات:١]، والقول بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله، وتعلقوا بالأخبار ومنها ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوسًا جهالاً فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[(١)] والفتوى بالرأى فتوى بغير علم، لأن الظن لا يكون علمًا بحال، وروى واثلة بن الأسقع، أن النبى صلى الله عليه [وسلم][(٢)] قال: «لم يزل أمر بنى إسرائيل مستقيمًا حتى حدث فيهم أبناء السبايا، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»[(٣)].

وروى أبو هريرة، أن النبى ﷺ قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله، وبرهة بالرأى، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»[(٤)].

وروى عوف بن مالك الأشجعى، عن النبى ﷺ أنه قال: «تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتى يقيمون الأمور بآرائهم فيحللون الحرام، ويحرمون الحلال»[(٥)].

وروى أبو الدرداء رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه فهو عفو»[(٦)].

وأما الآثار عن الصحابة، تعلقوا بما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال: «أى سماء تظلنى، وأى أرضٍ تقلنى، إذا قلت فى كتاب الله برأيى».

---

(١) أخرجه البخارى: العلم (١/ ٢٣٤) ح (١٠٠)، ومسلم: العلم (٤/ ٢٠٥٨) ح (١٣/ ٢٦٧٣).
(٢) زيادة ليست بالأصل.
(٣) أخرجه ابن ماجه المقدمة (١/ ٢١) ح (٥٦) فى الزوائد: إسناده ضعيف «عن عبد الله بن عمرو ابن العاص» بنحوه، والدارمى: المقدمة (١/ ٦٢) ح (١٢٠) عن عروة بن الزبير، بنحوه.
(٤) ذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١/ ١٨٤) وقال: رواه أبو يعلى وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهرى متفق على ضعفه.
(٥) أخرجه الطبرانى فى الكبير (١٨/ ٥٠ ـ ٥١) ح (٩٠)، وعزاه الحافظ الهيثمى فى المجمع (١/ ١٨٤) إلى البزار ـ أيضًا ـ وقال: ورجاله رجال الصحيح، والحاكم فى المستدرك (٤/ ٤٣٠).
(٦) أخرجه البيهقى فى الكبرى (١٠/ ٢١) ح (١٩٧٢٤)، والدارقطنى: سننه (٢/ ١٣٧) ح (١٢) والحاكم فى المستدرك (٢/ ٣٧٥) وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١/ ١٧٦) وقال: رواه البزار والطبرانى فى الكبير وإسناده حسن رجاله موثقون. انظر الدر المنثور (٤/ ٢٧٩).

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال: إياكم وأصحاب الرأى، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وثقلت عليهم السنن أن يعوها، فقالوا برأيهم، فضلوا وأضلوا[(١)].

وعن على رضى الله عنه [قال][(٢)]: لو كان الدين بالرأى، لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره[(٣)].

وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه قال: اتهموا الرأى على الدين. فإن الرأى منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا.

وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: إن عملتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيرًا مما حرم الله تعالى، وحرمتم كثيرًا مما أحل الله.

وأما الآثار عن التابعين، روى عن ابن سيرين أنه قال: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس[(٤)].

وقال الشعبى: ما حدثوك عن أصحاب محمد صلى الله عليه [وسلم][(٥)] فأخبره، وما أخبروك به عن رأيهم فألقه فى الحش، وفى رواية: فبُل عليه[(٦)].

وعن مسروق: لا أقيس شيئًا إنما أخاف الله تعالى أن تزل قدم بعد ثبوتها[(٧)]، وفى هذا المعنى عن التابعين ومن بعدهم كثير.

وذكرنا أكثر من ذلك فى كتاب «الانتصار» واستدل النظام فقال: إن الله تعالى دلنا بموضع الشريعة على أنه منعنا من القياس فإنه تعالى فرق بين المتفقين وجمع بين المتفرقين فأباح النظر إلى الأمة، وحرم النظر إلى شعر الحرة، وإن كانت شوهاء، وأيضًا

(١) ذكره الحافظ ابن حجر فى فتح البارى من طريق الشعبى عن عمرو بن حريث عن عمر فذكره، وقال: فظاهر فى أنه أراد ذم من قال بالرأى مع وجود النص من الحديث لإغفاله التنقيب عليه فهلا يلام، وأولى منه باللوم من عرف بالنص وعمل بما عارضه من الرأى، وتكلف لرده بالتأويل وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الترجمة وتكلف القياس والله أعلم، انظر فتح البارى (١٣/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣) (باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/ ٤١) ح (١٦٢).

(٤) أخرجه الدارمى: المقدمة (١/ ٧٦) ح (١٨٩).

(٥) زيادة ليست بالأصل.

(٦) أخرجه الدارمى: المقدمة (١/ ٧٨) ح (٢٠٠).

(٧) أخرجه الدارمى: المقدمة (١/ ٧٦) ح (١٩١) بنحوه.

أباح النظر إلى وجه الحرة، وحرم النظر إلى شعرها مع اتفاقهما فى معنى الشهوة، وربما يكون هيج الشهوة عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر، وأوجب الغسل من المنى[١] دون البول وحرم الصلاة بالحيض[٢] دون الاستحاضة[٣]، وأوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة[٤].

يبينة: أن القياس ليس إلا تشبيه الشىء بالشىء.

وقد زعمتم أن التسريق بين المتشابهين[٥] لا يجوز، وقد وجد التفريق بينهما فى غير موضع من أحكام الشرع بدليل هذه الصورة. بل قد ترك الشرع الأولى عند النظر فى المعانى، بدليل أن المنى نجاسته دون نجاسة البول، وأوجب بخروجه الغسل، وأوجب بخروج البول الوضوء خاصة، وأيضًا فإن الله تعالى أوجب الحد على من رمى محصنًا بالزنا[٦]، ولم يوجب على من رمى إنسانًا بالكفر والشرك شيئًا[٧]، والكفر فوق الزنا.

يبينة: أن الله تعالى جعل أحكام الشرع متباينة كمقادير العبادات، والعقوبات، والكفارات، ولم يشرعها نظائر، ليبين لنا أن الشرع باب لا مدخل للرأى فيه.

قالوا: ولأنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادى الحكم، وذلك يقتضى ثبوت حكمين فى محلٍ واحدٍ على وفق الشبه، وهذا باطل فإذًا القول بالشبه باطل.

قالوا: ولأن الإنسان لو قال لوكيله: أعتق عبدى سالمًا لأنه أسودًا، أو بريعًا، لأنه أبيض، لم يجز أن يعتق فى الأول كل عبد له أسود، ولا فى الثانى كل عبد له أبيض.

واحتج أبو زيد لهم أيضًا. فقال: إن أصل الشرع من أحكام الله تعالى فى الإيجاب والإسقاط، والإحلال والتحريم، وهى كلها خالص حق الله تعالى، لأنها حدود دينية، وحق الله تعالى لا ينبغى أن يثبت إلا بحجة فاصلة موجبة للعلم قطعًا، لأن الله تعالى لا يشتبه عليه حق، والرأى لا يوصلنا إلى ما عند الله تعالى.

---

(١) قول عامة الفقهاء، انظر المغنى (١/ ١٩٧).

(٢) انظر المغنى (١/ ٣١٤).

(٣) انظر المغنى (١/ ٣٢٤).

(٤) انظر المغنى (١/ ٣١٤).

(٥) فى الأصل (المتشبهين) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٦) ذكره ابن المنذر إجماعًا، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٣)

(٧) قال ابن المنذر : وأجمعوا على أنه إذا قال الرجل للرجل: يا ابن الكافر وأبواه مؤمنان قد ماتا، أن عليه الحد، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٣).

قال: وأما أخبار الرسول صلى الله عليه [وسلم][١] فهى غير مختلفة، وهى فى أصلها موجبة للعلم، وإنما اختلفت الرواية على ما سبق. قالوا: ولأن فى منعنا[٢] من القياس أمرين بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين. فإنا متى حجرنا عن القياس، يلزمنا المحافظة على النصوص والتبحر فى معانى اللسان، وفى المحافظة على النصوص إظهار قالب[٣] الشريعة كما شرعه، وفى التبحر فى معانى اللسان إثبات حياة القالب، فتموت البدع بظهور القالب، ويسقط الهوى عند حياة القالب، وهذا لأن القالب لا يحيا إلا باستعمال الفكر فى معانى النصوص، ومعانيها جمة وافرة، لا تنزف بأول الرأى، وأول الفكر، وقد تفنى الأعمار ومعانى النصوص تبقى غير مستدركة، فثبت أن فى ترك القياس موت البدع، وسقوط الهوى فتموت البدع تمامًا من الدين، وبسقوط الهوى استقامة العمل وفيها الفوز والنجاة للناس، فهذا الذى ذكرناه احتجاج نفاة القياس، وسنجيب بعون الله تعالى، ونبتدئ بإثبات كونه دليلاً لله تعالى فى أحكام الشرع من حيث المعقول ومن حيث السمع، وإنما نذكر من حيث العقل على طريق الرد عليهم، والمعتمد هو السمع، وأما دلائلنا فى إثبات القياس. قال أولاً: ونبين أن العقل يدل على التعبد به. فنقول: إن مرادنا بقولنا: إن العقل يدل على ذلك هو أنا إذا غلب على ظننا بأمارة شرعية علة حكم الأصل. ثم علمنا بالعقل، أو بالحس ثبوتها فى شيء آخر، فإن العقل يدل على قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة، أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر تحصل عند شدتها، وينتفى عند انتفاء شدتها كان ذلك يقتضى الظن بكون شدتها علة تحريمها، ومعلوم أن الشدة ثابتة فى النبيذ، وإنما قلنا: إن العقل يدل على قياس النبيذ على الخمر، لأن العقل يدل على قبح ما ظننا فيه أمارة الضرر، وأمارة الضرر التحريم. ألا ترى أن العقل يقتضى قبح الجلوس تحت حائط مائل، لعلمنا بثبوت أمارة المضرة، فإن قيل: كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه أمارة التحريم والمضرة مع أن الأمارة تخطئ وتصيب. قيل له: كما يجب مثله فى أمارة المضرة الحاصلة فى القيام تحت حائط مائل، فإن قيل: العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ، فلم يجز الانصراف عنه

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) ثبت فى الأصل: (معنا) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) ثبت فى الأصل: (قالت) ولعل الصواب ما أثبتناه.

لأمارة. قيل له: هذا موجود فى الجلوس تحت حائط مائل، لأن العقل يقتضى إباحة الجلوس فى الأصل، فيجب أن لا ينتقل عن هذه الإباحة لأمارة تجوز أن تخطىء وتصيب، فإن قيل: إنما حسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمارة التحريم والمضرة، فلا فرق بينهما هذا دليل المتكلمين من المعتزلة، ذكرناه على ما أورده أبو الحسين البصرى، والأولى أن نذكر دليل العقل على وجه لا يؤدى إلى مذهب من مذاهبهم.

فنقول: قد ثبت القول بحجج العقول فى مواضعها، فعلى هذا نقول: إن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، ولولا أن الأمر فى العقول كذلك، لم يكن لنا سبيل إلى التمييز بين المتضادين، ولا عرفنا صادقًا من كاذب، ولا محقًا من مبطل، ولا كاملاً من ناقص ولا قصيراً من طويل، ولذهب علم الحواس، وبطلت فائدته، وذكر الله الأمثال فى كتابه، وضرب الشبه بين المثال والممثل به، وجرت عادة أهل العقل باستعمالها فى كلامهم، وابتذالها فى مخاطبتهم وجمعوا بالمعنى بين الشىء وغيره، وألحقوا حكمه بحكمه، وهو كقول القائل: إينما أتوجه ألقى سعداً، وهو مثل مشهور من أمثال العرب وهو لرجل من بنى سعد رأى من قومه هذه الحكمة وسوء جوار، فرحل عنهم وانتقل إلى قوم آخرين. فرأى منهم مثل ذلك، فأرسل هذه الكلمة مثلاً، وذلك أن القوم الذين صار إليهم لما كان معناهم فى جواره معنى بنى سعد جعله منهم وألحقه فى الحكم بهم، وأجرى سنته عليهم، وهو معنى قوله: كل بنو سعد، وبنو سعد قومى، وعلى هذا يقال خزيم الناعم: إذا وصفوه بالترفة والنعمة وما فلان إلا سخيًا [وهو كما يقال][1] هو الأمير إياد وصفوه بالبيان والفصاحة. ويقال: ما فلان إلا كليب بن [واسق إذا وصفوه][2] بالعز والمتعة والسلطان[3] إلا قارون إذا وصفوه بالثروة وأمثال هذا تكثر وعلى هذا المعنى. قيل للرجل الشجاع: أسد، وللبليد حمار، وللذمى كلب، وكان متمم بن نويرة بعد ما فجع بأخيه مالك بن نويرة، وهذا الذى قتله خالد بن الوليد لا يرى قبراً إلا بكى. فعوتب على صنيعه. فقال:

وقالوا أتبكى كل قبر رأيته ... لقبر ثوى بين اللوى والدكادك[4]

(١) بياض بقدر كلمتين.

(٢) كشط فى الأصل.

(٣) كشط فى الأصل.

(٤) قال فى القاموس: دكادك ودكاديك وأرض مدكدكة مدعوكة ومدكوكة لا إسناد لها تنبت الرمث، انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٣/ ٣٠٢).

فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى دعونى فهذا كله قبر مالك

فهذا أعرابى من بنى يربوع لا يعرف مذاهب الفقهاء فى القياس ولا طريقهم فى الاعتبار، وإنما جرى ذلك على حكم أرشده إليه عقله، وسجية هداه إليها طبعه، حين رأى الشبه بين الكل فى معنى واحد، وأمثال هذا تكثر، فثبت أن الأمر فى العقول الصحيحة على ما قلناه، من أن كل مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، وصح أن المعانى أدلة، وأنها متى وجدت متفقة أو حيث اتفاق الحكم ومهما كانت مختلفة أوجبت اختلافه.

يبينة: أنه إذا كان النظام ومن تبعه يتبعون أدلة العقل فى العقليات، وبه يستدلون على إثبات الصانع، وعلى حدث العالم إلى سائر ما هو معروف، فوجب ألا يمتنعوا من ذلك فى أحكام الشرع، وفى فروع السمعيات فإنه إذا استقل شىء بأعظم الأمرين، كان قمنا[1] أن يستقل بأيسرها، وإذا جاز أن يتعبدنا الله به فى أصول الدين جاز أن يتعبدنا، ويجعله دليلاً فى فروعه. فإن قيل: القياس فى العقليات لا يتغير ولا يوجد فيه التفريق بين المشتبهات، وقد وجد ذلك فى السمعيات على ما سبق بيانه.

والجواب: أن الأصول التى يقع إليها رد الفروع فى الشرعيات لا يتغير أيضًا، لأن الله تعالى قد أكمل الدين وبين الناسخ والمنسوخ واستقرت الشرعية قرارها، فالسمعى والعقلى فيما تنازعنا فيه بمثابة واحدة، وأما التفريق بين المشتبهات، فغير جائز عندنا أن يقع التفريق بينهما من الوجه الذى يتعلق به الحكم فيهما، وإن جاز أن يقع ذلك من سائر الوجوه، وإنما المعتبر فى الجمع والفرق على النكتة التى هى مناط الحكم ورباطه دون ما سواه، وأما المسائل التى ذكروها من التفريق الموجود بين المشتبهين فالنص فرق بين المنى والبول، والحيض والاستحاضة، والحرة والأمة، وقد يمكن أن يوجد معنى الوفاق بين المنى والبول من وجه، وموضع الخلاف من وجه، وذلك أن المنى والبول من حيث كانا خارجين من مخرج واحد جاءت الشريعة فيهما بإيجاب الطهارة، فوجب التسوية بينهما فى نوع الواجب، ولم يقع التفريق بينهما فى أن يجعل فى أحدهما الطهارة بالماء، وفى الآخر الطهارة [بالماء][2]، وأما موضع الافتراق فهو أن أحدهما، وهو البول من حيث كان يكثر خروجه من بدن الإنسان، وتدوم البلوى والمحنة فيه ورد

(١) أى: جدير، انظر القاموس المحيط (٤/ ٢٦١).

(٢) هكذا ثبت فى الأصل، ولعل الصواب (بالتراب).

الشرع بتخفيف الطهارة عن صاحبه لئلا يشق عليه، ولا يلحقه الضرر المجحف، وأما المنى فإن خروجه من بدن الإنسان نادر، وإنما هو فى الفرط والحين، فلما لم تكثر البلوى فيه، وكان خروجه فى العادة بالشهوة واللذة التى تشيع فى جميع البدن، ولم يكن فى إيجاب الاغتسال ضرر قادح ورد الشرع بأعم الطهارتين وأسبغهما، وأما الأمر فى وجه المرأة وشعرها. قلنا: الأصل أن بدن المرأة كله عورة، وأن عليها الستر وترك التبرج، إلا أن موضع الوجه منها موضع الحاجة والضرورة، لأن إثبات عينها والمعرفة بها عند المعاملات لا يقع إلا برؤية الوجه، وأيضًا، فإن مصلحتها فى أسباب معاملتها لا يكمل إلا بذلك، وأما الشعر فلا ضرورة فى إبرازه بحال فصار كسائر بدنها، وإن تعلقوا بالحرة والأمة فى الشعر، وصورة الحرة الشوهاء والأمة الحسناء. فيقال لهم: إن القياس يقتضى الجمع بين الشيئين فى الحكم، واختلافهما إذا اشتركا وافترقا فى علته لا فى صورته، فبينوا أولاً أن شعر الأمة والحرة اشتركا فى علة التحريم والإباحة، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورودًا بما يمنع القياس. قال النظام: غرضى بما أوردته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم، لأن الشريعة لو حرمت النظر إلى شعر الحرة، ولم تذكر الأمة. قلتم: إنما حُرم ذلك خوف الفتنة، وذلك قائم فى شعر الأمة الحسناء، فوجب أن يحرم النظر إليه، وهذا من أقوى أماراتكم فى القياس، فإذا شهدت الشريعة بإبطاله صح قولنا: إن وضع الشرع مانع من القياس. قال النظام: ونبين هذا الفرق بين القياس العقلى والقياس الشرعى، فإن الأحكام العقلية لا تتفق مع التباين فى العلل العقلية، ولا تختلف مع الاتفاق فى العلل، ونحن نقول: إن شعر الأمة وشعر الحرة خارج على ما قلناه من اعتبار الحاجة. فإن الجارية سلعة تباع وتشترى، وبالناس حاجة إلى النظر إلى وجهها وشعرها عند المعاملات، فأعرض الشرع عن خوف الفتنة لوقوع الحاجة بخلاف الحرة، فإن الأصل أنها عورة، فالشرع حرم النظر سواء كانت شوهاء أو حسناء، حسمًا للباب وسدًا له، وزيادة احتياط للأمور، وأما وجوب قضاء الصوم على الحائض وسقوط قضاء الصلاة ففيه إجماع، وعلى أنه ليس بمستنكر وقوع الفرقان بين الصلاة والصوم. ألا ترى: أن المسافر يدع الصوم أصلاً، ولا يجوز تركه الصلاة، وإنما السفر تأثيره فى إثبات القصر. ثم نقول: إن الصوم ليس مما يتكرر فى دوام الأوقات كالصلاة، وإنما هو فى السنة شهر واحد، وربما يمر عليها الشهر كله ولا تحيض فيه، فلم يكن فى إلزامها الصوم كبير مشقة، ولا كبير مضرة، أما الصلاة لو

كلفت قضاءها لأيام حيضها لحقها حرج ظاهرٌ ومشقةٌ شديدة، فرفع الله تعالى القضاء عنها رفقًا بها وتخفيفًا عنها، وأما القذف بالزنا والقذف بالكفر، فالفرق بينهما ظاهر، لأن المقصود من إيجاب الحد نفى العار عن المقذوف، والكفر قد ينتفى عنه بقول يبديه، فيسلم من عاره، والزنا لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه بالقول، فلم يكن بدٌ من إيجاب الحد لينتفى منه عاره وشينه.

ببينة: أن الكافر يفعل الكفر تدينًا، فلا يتعير به بخلاف الزنا، فإن المرء يفعله مستقبحًا له، فيلزمه العار العظيم من النسبة إليه، ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بجواب جدلى يدفع السؤال من أصله فيقال: إنه ليس فيما قاله سوى أنه أرانا أمثال أماراتنا، وقد نفت الشريعة أحكامها، وذلك لا يمنع من كونها أمارة، لأنه ليس من شرط الأمارة أن تدل هى وأمثالها على حكمها على كل حال. بل قد تنجزم دلالتها، ولا تخرج عن كونها أمارة.

ألا ترى: أن الغيم الرطب أمارة فى الشتاء على المطر. ثم قد نجد غيمًا أرطب من كل غيم فى صميم الشتاء، وتخلف المطر، ولا يدل ذلك على خروج الغيم الرطب عن كونه أمارة، وكذلك وقوف مركب القاضى على باب الأمير أمارة على كونه عند الأمير ثم قد يوجد مركب القاضى على باب الأمير وليس القاضى هناك، ولا يدل ذلك على خروج ما ذكرناه عن كونه أمارة، ونقول: قولكم الشرع جمع بين المختلفين، وفرق بين المتفقين كلام باطل، لأن ذلك يوجب إحالة القياس فى العقليات، لأن العقل جمع بين المتضادين فى حكم واحد، كاجتماع السواد والبياض فى الحاجة إلى محل، وجمع بين مختلفين غير متضادين فى الحكم كاجتماع الأعراض والأجسام فى الافتقار إلى محدث، وأمثال هذا تكثر، وإذا كان مثل هذا يوجد فلا تخرج أماراتنا على الأحكام من كونها أمارات لها، لوجودنا أماراتها، والأحكام مختلفة عنها، وهذا لأنه يجوز أن يفرق الله بين الأصول فى الأحكام، فيجعل بعضها عقيمًا لا يثمر فرعًا، وبعضها مثمراً يستدل بمعانيها على فروعها وثمارها، وعلى أنا نزيد لما ذكرنا من أصل الطريقة تقريراً لنبين به الكلام زيادة بيان، وهو أنه لو لم يكن لأحكام الشرع معان تجرى فى جميع ما وجدت فيه تلك المعانى لم تكن تتعدى مواضعها التى وقعت فيها، والأعيان التى خرجت عليها، ولم يجز أن يشارك عمرو الذى لم يحكم له أو عليه بها زيداً الذى حكم له أو عليه، ولما اتفقوا على أن فى رجم ماعزًا دليلاً على رجم غيره إذا زنى، وفى بيع عبد مدبّر

دليل على جواز بيع مدبر غيره، وفى قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبى حُبيش: «إذا أقبلت الحيضة فدع الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلى وصلى»[(١)]، دليل على أن غيرها من النساء يكن أمثالها فى هذا الحكم، وفى قوله عليه السلام لهند: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف»[(٢)]، دليل على غيرها، وفى قوله عليه السلام للأعرابى حين قال له: هل على غيرهن. قال: لا إلا أن تطوع[(٣)]. دليل على سقوط ما وراءها عن كافة الناس. وقد روى عن النبى صلى الله عليه [وسلم][(٤)]: أنه خرج مرة وفى يده ذهب وحرير. فقال: هذان حلال لإناث أمتى حرام على ذكورهم[(٥)]، وإنما وقعت الإشارة منه فى ذلك القول إلى ما فى يده منهما. ثم كان الحكم متعديًا إلى جميع الجنس فيهما، فثبت أن المعانى فى الأحكام معتبرة، وأنها إلى كل عين وجدت فيها متعدية. وهم يقولون: إنما أثبتنا هذه الأحكام التى ذكرتموها فى حق غير من ورد فيهم بدليل آخر، فيجوز أن يكون ذلك الدليل هو الإجماع، ويجوز أن يكون ذلك الدليل قوله صلى الله عليه [وسلم][(٦)]: خطابى للواحد خطابى للجماعة. وقالوا أيضًا: الكلام فى العلل الظنية، وكون الزنا مع الإحصان علة الرجم علة مقطوع بها، وكذا فى سائر ما قلتم، والاعتماد على ما سبق.

* * *

طريقة ثانية فى إثبات القياس:

نقول: الضرورة داعية إلى وجوب القياس، لأن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، ولابد أن يكون لله تعالى فى كل حادثة حكم إما بتحريم أو تحليل، فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث، وكان التكليف واقعًا بمعرفة الأحكام لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلا القياس. ألا ترى: أنا إذا تركنا القياس تعطلت

---

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (١/ ٣٩٦) ح (٢٢٨)، ومسلم: الحيض (١/ ٢٦٢) ح (٦٢/ ٣٣٣).

(٢) أخرجه البخارى: النفقات (٩/ ٤١٨) ح (٥٣٦٤)، ومسلم: الأقضية (٣/ ١٣٣٨) ح (٧/ ١٧١٤) واللفظ للبخارى.

(٣) أخرجه البخارى: الإيمان (١/ ١٣٠) ح (٤٦)، ومسلم: الإيمان (١/ ٤٠، ٤١) ح (٨/ ١١).

(٤) زياده ليست بالأصل.

(٥) أخرجه أبو داود: اللباس (٤/ ٤٩) ح (٤٠٥٧)، والنسائى: الزينة (٨/ ١٣٨) (باب تحريم الذهب على الرجال)، وابن ماجه: اللباس (٢/ ١١٨٩) ح (٣٥٩٥)، وأحمد: المسند (١/ ١٤٤) ح (٩٣٨)، انظر تلخيص الحبير (١/ ٦٤، ٦٥) ح (١٣).

(٦) زيادة ليست بالأصل.

أحكام الحوادث فصح قولنا: إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس، والأصل أن الأسباب والمعاون التى بها يتوصل إلى الشىء المأمور به فى معنى المأمور به والمنطوق بذكره، فيكون الأمر الوارد بالجملة منطويًا عليها، وإنما يقع السكوت عنها اختصاراً للكلام واعتمادًا على فهم المخاطب، وهذا كالقبلة أمرنا باستقبالها فى حال الغيبة، كان الاستدلال بالعلامات الموصلة إليها لازمًا لنا، ومعلوم أن من استؤجر لإيصال كتاب إلى موضع كان عليه فعل ما يوصله إليه من سيرٍ وقطع مسافة، ومن استأجر أجيرًا ليخبز له خبزًا، فقد انتظم ذلك إيقاد النار وتسجير التنور، وإن لم يجر ذكره فى لفظ الإجارة، وكذلك ها هنا إذا لم يصل إلى معرفة أحكام الحوادث إلا بالقياس، وجب عليه استعمال القياس كما لزمنا حكم الحادثة يدل عليه أنَّا إذا سلكنا هذا الطريق وصلنا به إلى الائتمار، وإذا عدلنا عنه لم نصل إليه بعلمنا أنه الواجب، وقد أمرنا بنفقة الزوجات، وتقويم المتلفات وأروش الجنايات، ولم يرد بتقديرها توقيف، ولا يجوز أن يكلف معرفة ما لا سبيل لنا إلى معرفته، فعلم أن طريقها الاجتهاد واستعمال أسبابه الموصلة إليها. فإن قيل: لا ضرورة، لأن العلة قد ارتجت بما يدل عليها قضايا العقول فى الحوادث على ما ذكروا فى حجتهم، قد بينا من قبل أن العقل لا يدل على شىء بنفسه لا تقبيح ولا تحسين، ولا إيجاب ولا حظر، وقد ذكرنا فى هذا الباب ما فيه غنية، وعلى أن الدليل من حيث [إن][1] العقول متعارضة، لأن قول من يزعم أن العقل يدل على إباحة الأشياء فى الأصل، يعارضه قول من يزعم أنه يدل على الحظر، وبإزائها من يقول بالتوقف، فإذا تعارضت هذه الأقوال، فعلى أيها يعتمد. ثم يقال لهم: ما ذهبتم إليه من الرجوع إلا دلائل العقول مخالف لفعل النبى صلى الله عليه [وسلم][2] فإنه عليه السلام كان يقف فى الأمور التى لا يجد فيها نصًا ولايردها إلى الإباحة بقضية العقل، وكذلك الصحابة كانوا يقيسون الأحكام بأدلة الشرع. ويقال لهم أيضًا: إنا قد وجدنا فى الشرع مسائلاً وأحكامًا لا يتصور الحكم فيها على قضايا العقول، لأن ما قاله إنما يتصور فى الأشياء التى اختلفوا فى تحليلها وتحريمها. فنقول: احملها على قضية العقل فى إثبات الإباحة، وإذا وقع التنازع فى أمر العقود والفسوخ، وإلزام كل واحد من المتعاقدين تسليم ما يلزم منها، وإسقاط ما يسقط كيف يحمل أمثال هذا على قضية

---

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) زيادة ليست بالأصل.

العقل، وكذلك فى باب الأنكحة، فلا يدرى كيف يتمشى هذا الأصل الذى زعموه.
فإن قالوا: يستصحب الحال فيما لا دليل فيه. قلنا: استصحاب الحال فى العقود مع الاختلاف متعذر متناقض، لأنه ما من حكم يستصحب فيه حالة لإثباته إلا ويعارضه ما يوجب نفيه. ألا ترى: أنه إذا وقع الاختلاف فى فسخ النكاح بالعيب. فالاستصحاب من أحد الجانبين يوجب الفسخ، والاستصحاب من الجانب الآخر يمنع الفسخ، وكذلك إذا اشترى جارية ثيبة ووطئها. ثم اطلع على عيبٍ بها وأراد ردها. فإن الاستصحاب فى أحد الجانبين يوجب الرد، وفى الجانب الآخر يمنع الرد، فثبت أن الضرورة التى ادعيناها متحققة قطعًا، والذى قالوه خيرًا من كلامهم، أن الفكر فى معانى النصوص وأشارتها، وقضاياها تغنى عن القياس مجرد دعوى، ونحن نعلم بطريق القطع وجود حوادث لا تدل عليها النصوص بوجهٍ ألا ترى: أنا وجدنا حوادث اختلف الصحابة فيها، وقال كل أحدٍ بخلاف ما قال صاحبه، ولم يحتج أحد منهم على الآخر بنص، ولا بمعنى نص، ولو كانت النصوص تتناول جميع الحوادث لاحتجوا بها، وإن رجعوا إلى قضية العقل، فقد سبق إبطاله، وعلى أن تناول العقل حكم الحادثة إنما يقتضى إثبات حكمة فيها، ويغنى عمن سواه، إذا لم ينقل عن العقل دليل شرعى، فعليهم أن يثبتوا أن القياس ليس بدليل شرعى يوجب الانتقال عن قضية العقل، هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل، وأما إذا كان مطابقًا له، فما المانع أن يدل هو على الحكم إيجادة مع العقل، كما يدل العقل على الحادثة مع خبر الواحد، فبطل ما قالوه من كل وجه.

* * *

طريقة ثالثة فى إثبات القياس:

فهو التمسك بإجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا فى أمرٍ من أمور الدين، فصار كل واحدٍ منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه مع إنكاره عليه قضية حكمه كمسألة الجد[1] والمشتركة، وميراث ذوى الأرحام، فإن الاختلاف بينهم فى هذه

---

(١) قال الكلوذانى: اعلم أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى توريث الجد مع الإخوه والأخوات فروى عن أبى بكر الصديق وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل وعبد الله بن عباس وعائشه وأبى هريرة وأبى الدرداء وأبى الطفيل وأبى موسى وعمران بن حصين وجابر بن عبد الله وعبادة =

المسائل مشهور، واحتجاجهم فيها من طريق القياس مذكور، كقول ابن عباس لزيد: أتجعل ابن الابن ابنًا ولا تجعل أب الأب أبًا وتشبيه زيد مثالاً بالرأى فى مسألة الأخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجرة، وجدول النهر، وروى قريب فى هذه المسألة، عن على، وكقول من حاج عمر فى توريث الأخ للأب والأم مع الأخوة للأم فى مسألة المشتركة[1]، هب أن أبانا كان حماراً ألسنا بنى أم واحدة؟ فرجع عمر إلى التشريك[2] لما نبهه هذا الرجل على موضع المساواة فى السبب، الذى يستحق به الإرث، وروى أن أبا بكرٍ رضى الله عنه ورث أم الأم، ولم يورث أم الأب. فقال له عبد الرحمن بن سهل لرجل من الأنصار وقد شهد بدراً: لقد ورثت امرأة لو كانت هى الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورثها . فأشرك عند ذلك أبو بكر رضى الله عنه بينهما

= ابن الصامت، وابن الزبير رضى الله عنهم أنهم جعلوا الجد أبًا وأسقطوا به جميع الإخوة والأخوات وإليه ذهب الحسن وعطاء وطاووس وجابر بن زيد وقتادة وابن سيرين وأبو حنيفة وعثمان البتى والمزنى وداود والعمل على هذا لوضوحه.

وروى عن على وابن مسعود وزيد بن ثابت أنهم ورثوا الإخوة معه ثم اختلفوا فى كيفية توريثهم فكان على عليه السلام يقسم المال بين الجد وبين الإخوة والأخوات ويجعله فى ذلك بمنزلة الأخ ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فإن نقصته المقاسمة عن السدس فرض له السدس وجعل الباقى للإخوة والأخوات.

وإلى قوله فى جميع باب الجد ذهب الشعبى والنخعى والمغيرة وابن أبى شعبة وابن أبى ليلى وابن شبرمة والحسن بن صالح، وكان زيد وابن مسعود يقسمان المال بينه وبينهم ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فإن نقصته المقاسمة من الثلث فرض له الثلث وجعل الباقى للإخوة والأخوات وبقول زيد فى باب الجد أخذ الزهرى والأوزاعى والثورى ومالك وأحمد بن حنبل والشافعى وأبو يوسف ومحمد وأبو عبيد وجمهور الفقهاء وأخذ بقول ابن مسعود فى الجد كله شريح ومسروق وعلقمة وجماعة من أهل الكوفة، انظر المغنى لموفق الدين (٧/ ٦٤) بداية المجتهد لابن رشد (٢/ ٢٥٩) كشاف القناع للبهوتى (٤/ ٤٠٧، ٤٠٨) الإنصاف للمرداوى (٧/ ٣٠٥)، الروض المربع (٢/ ٨٨) نيل الأوطار للشوكانى (٦/ ٦١) حاشية البيجرمى على الخطيب (٣/ ٢٧٨) الأشباه والنظائر للسيوطى (٤٧٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٢٩٨) المبسوط للسرخسى (٢٩/ ١٨٠) الاختيار للموصلى (٤/ ١٧٩) التهذيب فى الفرائض للكلوذانى - قيد الطبع بتحقيقنا.

(١) مسألة الشركة وهى كل مسألة اجتمع فيها زوج وأم أو جدة واثنان فصاعداً من ولد الأم وعصبة من ولد الأب والأم، انظر المبسوط للسرخسى (٢٩/ ١٥٤) المغنى لموفق الدين (٧/ ٢١)، كشاف القناع للبهوتى (٤/ ٤١٥) بداية المجتهد (١٢/ ٢٥٩).

(٢) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٦/ ٤١٧) ح (١٢٤٦٧).

بالسدس[1]، واتفقت الصحابة على الزيادة فى حد الشارب[2]. وقالوا: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفترى ثمانون[3]. ثم قالوا: هو رأى رأيناه بعد رسول الله صلى الله عليه [وسلم][4]، وأوجبوا فيه الدية إذا أتلف بالضرب، واختلفوا فى أم الولد: فقال على: اجتمع رأيى ورأى عمر أن لا يبعن، ثم رأيت بيعهن، وكتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى كتابًا فى تعليم القضاء [فقال فيه][5]: الفهم الفهم فيما يتحالج فى صدرك، مما ليس فى الكتاب والسنة، أعرف الأشباه والأمثال. ثم قس الأمور، وراجع الحق إذا علمته، فإن الرجوع إلى الحق، أولى من التمادى فى الباطل[6].

وعن ابن مسعود رضى الله عنه فى قصة بروع بنت واشق: أقول فيها برأيى، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان: لها مهر بمثل نسائها لا وكس ولا شطط[7]، وعن عمر رضى الله عنه أنه قال: إنى رأيت فى الجد رأيًا فاتبعونى، وقال له مسروق، أو غيره: إن تتبع رأيك، فرأيك رُشد، وإن تتبع رأى من قبلك فنعم ذا الرأى[8]، يعنى أبا بكر رضى الله عنه أو غيره كان، وقال رضى الله عنه فى قصة بروع بالرأى حسبها الميراث لا مهر لها[9]. وقال ابن مسعود فى دم بين اثنين عفا أحدهما أرى هذا أحيا بعض النفس، قال عمر: وأنا أرى ذلك، واختلفوا أيضًا فى مسألة الحرام.

---

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٦/ ٣٨٥) ح (١٢٣٤٣).

(٢) اعلم أن قدر حد الشرب فيه روايتان ورواية عن أحمد:

إحداهما: أنه ثمانون وبهذا قال مالك والثورى وأبو حنيفة ومن تبعهم لإجماع الصحابة.

الثانية: أن الحد أربعون وهو اختيار أبى بكر ومذهب الشافعى والرواية الثانية عن الإمام أحمد، انظر المغنى (١٠/ ٣٢٩).

(٣) أخرجه مالك فى الموطأ: الأشربة (٢/ ٨٤٢) ح (٢)

(٤) زيادة ليست بالأصل.

(٥) زيادة ليست بالأصل.

(٦) أخرجه الدارقطنى: سننه (٤/ ٢٠٦) ح (١٥) من حديث طويل، انظر تلخيص الحبير (٤/ ٢١٥) ح (٤٢).

(٧) أخرجه أبو داود: النكاح (٢/ ٢٤٤) ح (٢١١٦)، والنسائى: النكاح (٦/ ٩٨) (باب إباحة التزويج بغير صداق)، وأحمد: المسند (١/ ٥٨٠) ح (٤٢٧٥).

(٨) أخرجه الدارمى: الفرائض (٢/ ٤٥٢) ح (٢٩١٦).

(٩) تقدم تخريجه عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه.

فقال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما: هو يمين[١]، وقال على كرم الله وجهه: هو طلاق [ثلاث][٢]. وقال ابن مسعود رضى الله عنه: طلقة واحدة[٣].

وقال ابن عباس رحمة الله عليه: هو ظهار.

واختلفوا أيضًا فى مسألة المخيرة، وخلافهم فى ذلك معروف فى اختيارها نفسها[٤]، أو اختيارها زوجها[٥]. قال زاذان عن على رضى الله عنه: سألنى عمر رضى الله عنه عن المخيرة. فقلت: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وزجها أحق بها، وإن اختارت نفسها فهى واحدة بائنة. فقال: ليس كذلك، ولكن إن اختارت نفسها فهى واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت زوجها، فلا شىء، فتابعته على ذلك، فلما خلص الأمر إلىَّ عدت إلى ما كنت أرى. فقلنا له: لأمر جامعت فيه أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه، وتركت له رأيك، أحب إلينا من رأى انفردت به، فضحك. وقال: أما أنه أرسل إلى زيد بن ثابت، فخالفنى وإياه. وقال: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت نفسها، فهى [ثلاث[٦]][٧]، وهم فى هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأى، لأنهم لابد أن يكونوا قالوا عن طريق، إذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما قالوا جزافًا،

---

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الخلع والطلاق (٧/ ٥٧٦) ـ ح (١٥٠٦٧).

(٢) فى الأصل (ثلث) وانظر السنن الكبرى للبيهقى (٧/ ٥٧٦).

(٣) وروى الحافظ البيهقى فى الكبرى (٧/ ٥٧٥) ـ ح (١٥٠٦١) عن ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ أنه إن نوى به يمينًا فيمين وإن نوى طلاقًا فطلاق. وأخرج البيهقى (١٥٠٦٤) أنه إن نوى طلاقًا تقع طلقة واحدة. والله أعلم.

(٤) إذا اختارت نفسها فلا تكون أكثر من تطليقة رجعية وبه قال أحمد وهو قول ابن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعمر وعائشة رضى الله عنهم وروى ذلك عن جابر وعبد الله بن عمر.
وقال أبو حنيفة: هى واحدة بائنة وهو قول ابن شبرمة. وقال مالك: هى ثلاث فى المدخول بها لأن المدخول بها لا تبين بأقل من ثلاث إلا أن تكون بعوض، انظر المغنى (٨/ ٢٦٧).

(٥) إذا خيرها زوجها فاختارت زوجها أو ردت الخيار أو الأمر لم يقع شىء نص عليه أحمد وروى ذلك عن عمر وعلى وزيد وابن مسعود وابن عباس وعمر بن عبد العزيز وابن شبرمة وابن أبى ليلى والثورى والشافعى وابن المنذر.
وعن الحسن تكون واحدة رجعية وروى ذلك عن على ورواه إسحاق بن منصور عن أحمد، انظر المغنى (٨/ ٢٩٨).

(٦) فى الأصل (ثلث)

(٧) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الخلع والطلاق (٧/ ٥٦٦) ح (١٥٠٢٧).

ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص، فدل أنهم قالوا عن قياس، وتتبع هذا يطول، والأمر فى هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين فى المحاجة والمقايسة، ولم يصح عن أحد منهم فى ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا، فإن قالوا: يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص. ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع، وأنتم لا تنقلون فيه لفظًا جامعًا مانعًا، حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون، وتدرون وتصححون وتبطلون، والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها، فكيف انضبط لكم ما يفسد منها؟ وما يصح، ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالى على هذا اللفظ، وذكر أن هذا سؤال مشكل.

والجواب: أن دعوى النص محال، لأنه لا يتصور من جهة العادات فى عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه، حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعى أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة، مما يتعلق به حكم شرعى، ووقع فيه الاختلاف، ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله، فإنه يجوز، لأن الإجماع حجة، وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف، ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص، فلا يتصور أن يكتموا الخبر، إن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثانى: فقد حكم المورد له أنه سؤال كل، ولا أدرى وجه الإشكال فى هذا السؤال، وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه، وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأى، فإن قالوا: لم يحك عنهم الاختلاف فى الأقوال فى هذه المسألة، ولم ينقل عنهم تصريح بعلة. قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة، وعلى أن التنبيه منهم على العلة، والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة. فنقول فى مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث[١]. فقال: مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة[٢]، اعتبر أقل ما ثبت، ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها، ومن جعله ظهاراً[٣] أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء،

---

(١) هذا قول: على وزيد بن ثابت وابن عمر والحسن البصرى والحكم ومالك وابن أبى ليلى، انظر الأشراف (١/ ١٥٢).

(٢) هو قول الزهرى ورواية عن أحمد، انظر المغنى (٨/ ٢٧٥)، الأشراف (١/ ١٥٢).

(٣) هو قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبى قلابة وأحمد، انظر الأشراف (١/ ١٥٢).

وإذا كان هذا الذى ذكرناه ممكنًا، ولم يكن ذكر نص، ولأنهم قالوا بغير طريق، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه، أو ما يجرى مجراه، وأيضًا فإن الناس قد يقتصرون على الفتوى فى كلامهم، ويعلم السامع الوجه الدال على الفتوى من نفس الفتوى. وقال بعضهم: إنهم قالوا فى مسائل المواريث ما قالوه بالصلح، أو بأقل ما يجب، وهذا ليس بشىء، لأن المنقول فى مسألة المواريث إثبات الإرث، ونفيه، وتقديره فى بعض المواضع، فكيف يتصور الصلح على هذا؟ وقولهم: إنهم أوجبوا أقل ما قيل باطل، لأنه لم يتقدم اختلافهم [فى][1] أقوال هم قالوا بأقلها، ولا اتفقوا على قول حتى يقال: إنه أقل ما قيل. بل قالوا أقاويل متباينة، بعضها يخالف البعض، وثبت ها هنا عما نقلوه عن الصحابة والتابعين من ذم الرأى. قلنا: إنما قالوه فى الرأى الفاسد الذى لا [تعلق][2] له بأصل من الأصول، أو قالوا ذلك فى القياس الذى بخلاف النص ألا ترى: أن عليًا رضى الله عنه قال حين قال: لو كان الدين بالرأى، ولكنى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر قدميه[3]، والدليل على أن المراد منهم بما قالوا أحد هذين الوجهين، أنه ثبت عنهم القول بالقياس، واعتبار الأشباه والأمثال على ما ذكرناه، وعلى ما ذكرنا بأول قول التابعين. ألا ترى: أن ابن سيرين قال: أول من قاس إبليس[4]، وإنما أراد به القياس الفاسد دون الصحيح.

ببينة: أن إبليس كان قد اعترض بالقياس على النص، وما كان من القياس كذلك، فإنا لا نجوزه، ولا نعمل به، وكذلك قوله: ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يريد به المقاييس الفاسدة، وقد ورد النهى الصريح فى الكتاب عن السجود لها وذلك قوله عز وجل: ﴿**لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون**﴾ [فصلت:٣٧]، وكذلك الذى حكوه عن الشعبى إنما هو فى القياس الخالى عن أداة الأصول، وقد كان ظهر فى آخر زمان التابعين قوم يقدمون الرأى على السنن، فإنما أراد ذلك وكل ما نقل من أمثال هذا يكثر، وقد حمل جميع ما نقل من ذم الرأى من الصحابة والتابعين على الرأى قبل طلب السنن وعندنا يجب طلب حكم الحادثة من

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) فى الأصل (يتعلق).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

السنة أولاً، ثم يصير إلى القياس، وكذلك الجواب عن الأخبار التى تعلقوا بها عن النبى صلى الله عليه [وسلم][١]، وعلى أنه ليس فى تلك الأخبار خبر ثابت غير خبر عبد الله ابن عمرو فى قبض العلم[٢]، فإما سائر الأخبار فلا تعرف، ولا نقل فى كتاب يوثق به، فلا يجوز التعويل عليها. فإن قالوا: اعتمدتم على إجماع الصحابة، ولم يوجد إجماع الصحابة، لأنكم نقلتم ما نقلتكم عن نفرٍ يسير فأين الإجماع؟ قلنا: نقلنا عن وجوههم، ولم ينقل عن واحدٍ منهم خلاف ذلك، وقد بينا أن القول المنتشر إذا لم يظهر له مخالف يكون إجماعًا، فكيف فى هذه الأقوال المنتشرة؟ فإن قالوا: إنما تركوا إنكاره لأنه كان صغيرة، وإنما تنكر الكبائر. قلنا: كما يجب إنكار الكبائر يجب إنكار الصغائر، وعلى أنا بينا أنه لم تجر العادة فيما هذا سبيله أن يظهر الخلاف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه [وسلم][٣] على شيء، ونعلم أنهم قالوا ما قالوا عن الرأى، فيكون منكرًا. ثم تطبق الجماعة على ترك إنكاره. ألا ترى: أنه لما ظهر بينهم الاختلاف والتنازع، كيف أنكر بعضهم على بعض، حتى صاروا إلى التجاذب والتقاتل، واعلم أن الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل فى نهاية الاعتماد، وهو مما يقطع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسك.

* * *

طريقة رابعة: وهى الاستدلال بالكتاب والسنة:

قال الله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر:٢] وقال تعالى: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ [النساء:٨٣]، فأمر بالاعتبار والاستنباط، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، يقال: اعتبر هذا بمقداره. وقال ابن عباس رضى الله عنه فى الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع فى أن ديتها متساوية[٤]، وقولهم: إن فى هذه العبرة مغناة أن فيه ما يقتضى حمل غيره عليه، وأما الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر، فإن قيل:

---

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) زيادة ليست بالأصل.

(٤) أخرجه أحمد: المسند (١/ ٣٧٧) ح (٢٦٢٥) بلفظ أن النبى ﷺ سوى بين الأسنان والأصابع فى الدية».

الاعتبار الاتعاظ والانزجار، وليس بمعنى القياس الذى يدعونه، وقيل: إن الاعتبار لا يدل على معرفة الشىء بغيره، إنما هو تبيين الشىء نفسه.

ببينة: أنه لا يقال للقائس معتبر لا لسانًا، ولا عادة، وإنما الذى يعرف معنى المعتبر هو الاتعاظ والتفكر فى نفس الشىء والجواب: أن وزن الاعتبار افتعال من العبرة، والعبرة أصلها فى اللغة المثال، ومنها يقال: أخذ السلطان العشر على عبرة العام الماضى، أى على مثاله، ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل إنما هو تمثيل بعضها ببعض، وتسويتها على مثالٍ واحد، ومنه تعبير الرؤيا، وهو تمثيلها بأمور تطابق معانيها معانى الرؤيا، وقيل: هو تعديتها ونقلها من ظواهرها إلى مواطن معانيها من قولك: عبرت النهر، أى صرت من أحد العبرين إلى الآخر، والعبر الشاطىء، فثبت بما قلناه أن الاعتبار هو إجزاء الشىء على مثال غيره، وبطل بهذا ما زعموه أنه معرفة الشىء نفسه، والتفكير فيه، وأما حملهم على الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار، فعلمنا أن معناهما مختلف وقد قال الشاعر فى الاعتبار:

واعتبر الأرض بأسمائها   واعتبر الصاحب بالصاحب

وظهر بهذا أن الاعتبار هو ما قدمناه من اعتبار الشىء بغيره، وأجرى حكمه عليه، فإن قيل: لو كان المراد ما ذكرتم من الأمر بالقياس، لحسن التصريح به، وهو أن يقول: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين﴾ [الحشر:٢]، فقلبوا الأرز على البر، وهذا التصريح يكون فاسدًا عند كل عاقل، فدل أنه ليس هو المراد. قالوا: وأما الاستنباط المذكور فى القرآن، فهو استخراج الشىء من كونه باطنًا ليظهر، فتحمله على الاستدلال بمعانى النصوص، وقد يقال لمن استدل على الشىء بما يخفى فى النصوص: قد يستنبط هذا الحكم من هذا النص.

والجواب: أما الأول: فإنما لا يجوز ما قالوه، لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام فى ظاهره، فلم يحسن لهذا لكن حسن مع هذا قوله: «فاعتبروا» وإن اشتمل على ما يتعلق بالكلام الأول، وعلى ما لا يتعلق به . ألا ترى : أن النبى ﷺ لو سئل عمن ابتلع حصاة فى شهر رمضان لم يحسن أن يقول: من جامع فعليه الكفارة، ويحسن أن يقول: من أفطر فعليه الكفارة، وإذا قال ذلك دخل فيه من جامع، ومن بلع الحصاة، وقد اعترض على الآية. فقيل: إن قوله: «فاعتبروا» ليس على العموم، لأنه لا يجب ما قلتموه فى كل موضع، وإذا لم يجب فى كل موضع فنحن نقول: نوجب الاعتبار

بالتفكر فى معانى النصوص، فهذا رجوع إلى ما سبق، والجواب بما قدمنا.

وأما الاستنباط فالاستدلال به أيضًا صحيح، والذى قالوه من حمله على الاستدلال بمعانى النصوص. قلنا: الذى قلتموه استنباط والقياس الذى اختلفنا فيه من وجوه الاستنباط أيضًا، فيكون الاستنباط المذكور مشتملاً على الكل، وفى الباب آيات كثيرة، وأحسن ما يستدل به هاتان الآيتان، وأما السنة فحديث معاذ أن النبى صلى الله عليه [وسلم][1] لما بعثه إلى اليمن قاضيًا قال له: «بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيى ولا آلو. قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله»[2]، وهذا نص [ثابت][3] وهم يقولون هذا خبر واحد لا يثبت به مثل هذا الأصل، وقد قالت الأصحاب: هو خبر واحد، ولكن تلقته الأمة بالقبول، فصار دليلاً مقطوعًا به، وتعلقوا أيضًا بما روى أن النبى صلى الله عليه [وسلم][4] قال لعمر حين سأله عن قبلة الصائم: أرأيت لو تمضمضت كان يضرك؟ قال: لا. قال: ففيم[5] إذًا، فجعل القبلة بغير إنزال قياسًا على المضمضة، بغير ازدراد، والخبر أيضًا خبر واحد مثل الأول، ويدل عليه قوله ﷺ للخثعمية: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه، أكان يقبل منك؟ قالت: بلى. قال: فدين الله أحق أن يقضى[6].

وقال النبى صلى الله عليه [وسلم][7] فى الهرة: «إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[8] فقد علل بعلة مؤثرة وهى التطواف علينا، والعلة

---

(١) ليست بالأصل.

(٢) أخرجه أبو داود: الأقضية (٣/ ٣٠٢) ح (٣٥٩٢) والترمذى: الأحكام (٣/ ٦٠٧) ح (١٣٢٧).

(٣) فى الأصل (إن يثبت)

(٤) ليست بالأصل.

(٥) أخرجه أبو داود: الصوم (٢/ ٣٢٢) ح (٢٣٨٥)، والدارمى: الصوم (١/ ٢٢) ح (١٧٢٤)، وأحمد: المسند (١/ ٢٨) ح (١٣٩).

(٦) أخرجه النسائى: القضاء (٨/ ٢٠٠) (باب الحكم بالتشبيه والتمثيل)، وأصله فى البخارى ومسلم بغير هذا السياق.

(٧) زيادة ليست بالأصل.

(٨) أخرج أبو داود: الطهارة (١/ ١٩) ح (٧٥) والترمذى: الطهارة (١/ ١٥٣) ح (٩٢)، وقال: حديث حسن صحيح والنسائى: الطهارة (١/ ٤٨) (باب سؤر الهرة)، وابن ماجه: الطهارة =

ضرورة الطواف، وتعذر الاحتراز وقال صلى الله عليه [وسلم][١] فى دم الاستحاضة: «إنها دم عرق»[٢]، ولهذا الذى ذكرناه أمثال سواه، فاقتصرنا على هذا القدر، وفيما نقلناه من الأخبار [فى][٣] تعليم استعمال القياس، وقد تعلق الأصحاب أيضًا بالاجتهاد فى القبلة. وقالوا: تعبدنا الله تعالى بالاستدلال بالأمارات، على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها، ونصلى إلى الجهة التى ظننا أن القبلة فيها، وهذا تعبد بالاستدلال بالأمارات، فدل ذلك على حسنها، واعترضوا على هذا وقالوا: من الناس من لا يجوز الاجتهاد فى طلب القبلة، ومن اشتبهت عليه القبلة صلى إلى الجهات كلها. قلنا: لا نسلم، وإن سلمنا فالأمارات الدالة على القبلة أمارات عقلية لا سمعية، ونحن إنما منعنا الأمارات المظنونة فى الحوادث الشرعية، ولسنا نمنع العمل بالأمارات العقلية، وفى المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب أو غيرهم، لكن الاعتماد على الدلائل الأول والثانى والثالث وأمثلها وأحسنها إجماع الصحابة، وأما التعلق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة فلا بأس بها، لتكثر الدلائل، فأما الاعتماد عليها ابتداء فلا يصح، لأن الأخبار آحاد وليس فى نص القرآن ما يدل على جواز القياس، ولكن إن وجد يوجد من طريق الاستدلال، ولابد من دليل قطعى فى إثبات القياس، والظاهر المحتمل لا يحتج به فى القطعيات، فالأولى ما ذكرنا. فأما الجواب عن كلماتهم. أما قولهم: إن الشرعيات مصالح. قلنا: قد أجبنا عن هذا فى مواضع وبينا أن القول بالصلاح والأصلح قول باطل، وزعم لا يمكن تمشيته. ثم يقال لهم: ولم لا يجوز معرفة المصالح بالظنون، ويجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه، ونحن على صفة، وإذا فعلناه على غير تلك الصفة لا يكون مصلحة لنا، فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل، ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة، وإذا لم ينظر حتى نظن شبهة به، أو بغيره فاتتنا المصلحة، يدل عليه أنا إذا دللنا على أن الله تعالى قد تعبدنا بالقياس فإذا تعبدنا الله تعالى بذلك، علمنا بتعبده أن المصلحة أن يفعل بحسب ظننا. وقولهم: إن المصالح لا

= (١/ ١٣١) ح (٣٦٧) ومالك فى الموطأ: الطهارة (١/ ٢٢) ح (١٣)، والدارمى: الطهارة (١/ ٢٠٣) ح (٧٣٦) وأحمد: المسند (٥/ ٣٤٨) ح (٢٢٥٨٩).

(١) ليست بالأصل.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) زيادة يستقيم بها المعنى.

يتوصل إليها بالآراء والأمارات. قلنا: ولم هذا؟ لأن الأمارات التى تستند إلى النصوص، لنستدرك بها المصالح، لأنها بمنزلة النصوص، ومن قال لا التى يستدرك بقول ليس بيدك إلا مجرد الدعوى، ويقال لهم أيضًا: إن المصالح تستدرك بالنصوص، لكن منها ما يستدرك بنص ظاهرٍ جلى، وبعضها يستدرك بنص خفى، فيفتقر إلى الاستدلال، حتى يعلم المراد به، والقياس من هذا القبيل، وهذا لما قلنا: إن الأقيسة لما استندت إلى النصوص صارت بمنزلة النصوص.

فأما قولهم: إن الجلى من أحكام الشرعية، لا يعرف إلا بنص، فكذلك الخفى منها. قلنا: ولم ينبغى أن يكون كذلك، أليس ما عدا الشرعيات يعلم حكمه بالإدراك والضرورة؟ ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك، وجلى الشرعيات يعلم بالنصوص الظاهرة، وخفيها يعلم بنص خفى، وكثير الزعفران الواقع فى الماء يعلم بالإدراك، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه. فإن قالوا: إن ذلك يستند إلى المشاهدة. قلنا: وكذلك أحكام الفروع استندت إلى الأحكام الثابتة بالنصوص.

جواب آخر: إن جميع الشرعيات [تعلم][1] عندنا بالنص، ولكن بعضها يعلم بظاهر، وبعضها يعلم بالاستدلال بالنص، وما علم بالقياس هو مثل ما علم بطريق الاستدلال.

وأما قولهم: إن هذه العلل توجد، وهى غير موجبة، وهى قبل الشرع، فلو كانت موجبة، لم ينقل عن موجبها كالعلل العقلية.

قلنا: العلل العقلية موجبة لأعيانها، وكانت لازمة لمعلولها، والعلل الشرعية موجبة بالشرع، فصارت طائرةً على معلولها، فلهذا افترقا، وهذا لأن الشرائع مصالح، ويجوز أن يكون الشىء مصلحة فى زمان دون زمان، ولهذا اختلف شرائع الأنبياء، وصح نسخها، فيجوز أن لا تكون هذه العلة موجبة قبل الشرع، لأنه لا يكون مصلحة قبل الشرع، وأما بعد الشرع تكون موجبة، لأنها مصلحة بعد الشرع، هذا جواب المتكلمين، والأولى أن نقول: إنا قد بينا أن العقل بعينه لا يوجب شيئًا، فلا يتصور هذا السؤال على هذا القول، وإن تمسكوا بالحسيات.

قلنا: لم جمعتم بين الحسية والشرعية من غير جامع، وأيضًا فإن عنوان الحركة تحرك الجسم، وذلك إنما وجب أن يكون الجسم معه متحركًا، لأن كون الجسم إذا تحرك، هو معنى كونه متحركًا. فالقول: إن فيه حركة وليس بمتحرك مناقضة.

(١) ثبت فى الأصل (يعلم).

وأما قولهم: إن الحليم لا يقتصر على أدنى البيانين مع قدرته على إعلامها. قلنا: فى هذا الكلام تسليم أن القياس بيان، ولا يمتنع أن يكون فيه مصلحة زائدة، وإن كان أدون بيانًا من غيره، ولو وجب التعبد بأعلى وجوه البيان، لوجب تعريفنا الأحكام كلها بالكتاب أو بالضرورة، أو كان ينبغى أن يقع الاقتصار على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد، لأنها أعلى بيانًا من الخفية.

وأما قولهم: لو كان القياس حجة لكانت مع النص.

قلنا: ولم وما قلتم دعوى، وعلى أنهم إن قالوا: إنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل، فكذلك نقول: يكون الخبر دلالة والقياس أيضًا دلالة مطابقة له، فإن قالوا: مع النص على خلاف حكمه فى الفرع فقد بينا ذلك فى الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول، وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد، وإذا عارضه النص كان النص أولى منه، كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد، وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر، أو مع نص القرآن، كان أولى منه وأما تعلقهم بالآيات التى ذكروها، فليس فى شىء منها دليل على ما قالوه.

ويقال لهم: لم قلتم: إن الحكم بالقياس حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى، أو تقديم بين يدى الله ورسوله، أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به، فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس، وهو فى الحقيقة رد الفرع إلى أصله من الكتاب والسنة، والحكم به حكم بما أنزل الله عز وجل، ورد إلى الله والرسول واتباع ما لنا به علم. وقوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ [الأنعام:٥٩] معناه إما على الجملة، أو التفصيل، وليس المراد منه على التفصيل، لأن كثيرًا من الأشياء التى لا تعد لم نجد تناولها الكتاب على التفصيل، فدل أن المراد من تلك، إما على هذه الجهة، أو على تلك الجهة، والكتاب والسنة وإن لم [يشتملا][(١)] على بيان القياس على التفصيل، فقد اشتملا على بيانه بالأجمل.

ببينة: أنه قد وجدت أشياء كثيرة صارت ببينة بالسنة، وليس لها فى الكتاب ذكر، ولكن لما دل الكتاب على الأخذ بقول الرسول صلى الله عليه [وسلم][(٢)]، ودل أنه لا ينطق عن الهوى جعل كأن بيانه كان بالكتاب كذلك هاهنا لما دل الكتاب والسنة على أن

(١) فى الأصل: (يشتمل).

(٢) زياده ليست بالأصل.

القياس دليل الله، وكان رد القياس إلى أصول ثبتت[١] بالكتاب والسنة، صار بما دل عليه القياس، كما أن[٢] الكتاب والسنة دلا عليه.

فإن قيل: إن استقام هذا لكم فى سائر ما أوردناه، فما قولكم فى قوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء:٣٦]، ومعلوم أن القياس دليل ظنى، فإن قلتم: إن وجوب العمل به كان بدليل قطعى، فهذا لا يزيل الإشكال، لأن القياس لما كان ظنًا، فيستحيل أن ينتج الظن علمًا قطعيًا، وقولكم: إن القياس يفيد العلم بوجوب العمل طبع محال. قلنا: الأقيسة لا تفيد [العلم][٣] بوجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم بوجوب العلم بالدلائل القطعية التى أقمناها عند وجود الأقيسة، وإذا قررنا على هذا الوجه سقط هذا السؤال، وعلى أن الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات، بدليل أن الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة فى مجالسهم، وهى دلائل ظنية لا قطعية، وكذلك الأمارات المرجوع إليها فى القبلة ظنية لا قطعية، وكذلك فى تقويم المتلفات وأروش الجنايات، وكذلك التدابير فى الحروب يجوز الرجوع إليها، والاعتماد عليها، ومعلوم أن الرأى فى الحروب والتدابير التى تقع بين الناس، ليس تفيد علمًا قطعيًا، وما زال الناس من قديم الدهر إلى حديثه، ومن أولهم إلى آخرهم، ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون، ويعتمدون عليها، وإذا حصرنا الأمور فى المنتفيات، وحملنا الناس على ما يفيدهم العلم الحقيقى بالأشياء فسد ما به قيام أمورهم، وانسد ما به تقوم أكثر مصالحهم، والإنسان يبعث الواحد فى أمرٍ ما [ويرسل][٤] رسولاً فى شىء فيعتمد على تبليغه، وفعله لما أرسله فيه، ويسمع من الإنسان بالخبر فى إباحة شىء، أو فى تحريمه أو طهارته، أو نجاسته، فيؤمر بالأخذ بقوله، وقد كان النبى ﷺ يبعث الواحد فى الأمور، ويعتمد على ما يخبره به، وكان ذلك رجوعًا إلى غالب الظن وأمثال هذا، وقد ذكرنا فى مسألة الخبر الواحد، فالقياس عندنا. بمثابة ذلك.

وقولهم: إن الاحتمال فى الأخبار فى طرقها، لا فى الأقوال المنقولة بل الأقوال

(١) فى الأصل: (يثبت).

(٢) ثبت فى الأصل: (كمان)

(٣) ثبت فى الأصل (بالعلم)

(٤) ثبت فى الأصل: (ويرسله)

المنقولة نص فى المعانى التى اشتملت عليها.

قلنا: إذًا يمكن الاحتمال فى الطريق لم يقع لنا العلم بصدد ذلك القول عن النبى صلى الله عليه [وسلم][1]. بل كانت نهاية ما فى الباب وجود غلبة الظن، ومع ذلك وجب الاعتماد عليه، والرجوع إليه، فكذلك أمر القياس يكون كذلك يدل عليه أن الله تعالى سمى هذا الدين شرعًا، وشرحًا للصدور. فقال تعالى: **﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾** [الزمر:٢٢] ومعلوم أن القلب بصره بالغائب، كبصيرة العين بالحاضر، ومعقول القلب بالرأى كمرئى العين بالبصر، فإنا نعلم أن الإنسان يكون حرجًا صدره فى حكم من الأحكام، فإذا تأمل فيه وعرف معناه ينشرح صدره بمعرفة معناه، ويطمئن إليه قلبه ويدخله النور والضياء والفسحة، وهذا لأن الإنسان إذا قلد الحاكى فى شىء وإن كان الحاكى صادقًا، فألقى فى قلبه بعض الحرج، ولم ينشرح صدره كل الانشراح، فإذا عقل معنى الحكم تم انشراح صدره وانفساحه والجملة أن فى قبول فعل صاحب الشرع على ما جاء به حسن الطاعة والانقياد لله عز وجل، وفى المصير إلى القياس وطلب المعانى من الأصول الواردة طمأنينة القلب وانشراحها لوقوعها على حجتها ومعانيها المعقولة وما زال طلب طمأنينة القلوب حسنًا منذ قال إبراهيم عليه السلام مجيبًا لقوله عليه السلام ولقوله تعالى: **﴿أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾** [البقرة:٢٦٠] ولهذا لهج الناس بطلب المعانى فى الأشياء، وسلكوا طريق ذلك فى مصالح دنياهم. كذلك صح ذلك أيضًا فى مصالح دينهم، والذين فرقوا بين ما يرجع إلى مصالح الدنيا ومصالح الدين ففرق باطل، والرجوع إلى الرأى وغالب الظن فى الموضعين. وهذا لأن الفوز والنجاة جائز للعبد من الله تعالى، وناجيًا به، غير أن هذه الطاعات والشرائع المشروعة أمارات وعلامات لنيل تلك السعادة ويجوز أن يجعل معنى يغلب عليه ظنه علامة لنيل الفوز والسعادة، وليس هذا بمستنكر فى عقل ولا شرع.

وأما قولهم: إن أحكام الشرع مختلفة فدل اختلافها أنها غير معلولة. قلنا: من الأحكام ما يعقل معانيها. ومنها ما لا يعقل معانيها ونحن إنما نستجيز القياس فيما نعقل معانيها ولا نستجيز فيما لا يعقل معانيها ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين هو أن بعضها لا يعقل معانيه ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل وبعضها ما يعقل معناه ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه.

(١) زيادة ليست فى الأصل.

وأما قولهم: إن حجج الله تعالى تكون موجبة قطعًا. قلنا: هذا الأصل غير مسلم في العمليات، فإن خبر الواحد حجة في العمل، وهو حجة من حجج الله تعالى من حيث العمل به، وإن لم يكن مقتضيًا موجبه على وجه القطع والثبات، ولا فرق بين الخبر والعلة، لأنه كما يحتمل تعليل المعلل للغلط، كذلك الرواية تحتمل الغلط وأما قولهم: إنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين مختلفين. قلنا: هذا ممنوع، ومن أين قلتم: إن كل فرع يشبه أصلين متضادى الحكم. ثم ولئن سلمنا أنه يوجد الفرع الذى له شبه بأصلين متضادى الحكم، لكن الله تعالى قد جعل لنا طريقًا إلى قوة شبهه بأحد الأصلين فينبغى أن يراجع المجتهد النظر، أو يبالغ فى النظر ابتداء حتى يظهر له ذلك، وقد قال بعض القياسين: إنه يجوز أن يكون حكم الله فى الفرع هو التخيير، فإذا اعتدل الشبهات عند المجتهد، فيكون المجتهد مخيرًا يلحقه بأى الأصلين شاء، فأما كلامهم الأخير. قلنا: نحن إنما نجوز المصير إلى الاجتهاد بعد طلب الحكم فى الكتاب والسنة، فإذا أعوزه ذلك حينئذٍ يصير إلى القياس، والذى قالوا: إن حصر أحكام الحوادث على معانى النصوص يتضمن الاستحثاث على الإكثار من الأخبار والفكر فى معانيها، وفى ذلك إماتة البدع، وإسقاط الهوى.

قلنا: نحن إنما نأمره أولاً بطلب أحكام الحوادث فى النصوص، فإذا لم يجد فيها حينئذٍ ينتقل إلى المعنى، وعلى أنا قدمنا أن فى الأمر بطلب المعانى [انشراح][1] الصدر، وانفساحه، وطمأنينة القلب، وإصابة زيادة النور الداخل عليه من قبول أحكام الله تعالى على طمأنينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد، وقد ابتلى الله تعالى عباده بطلب المعانى مرة لتنشرح صدورهم وتضىء قلوبهم، ويتجرد القبول والاستسلام مرة ليظهر عطاؤهم المقادة واستسلامهم لأمر خالقهم وبارئهم، فيستعمل عقله مرة بطلب المعنى ليظهر له قدر نعمة الله تعالى بما أعطاه من النفاذ فى الأمور، ومعرفة الله وحكم الله ومعانيه الغامضة التى هى أمارات أحكامه وشرعه، فيقابلها بالشكر وينقاد ويستسلم مرة، ويحبس عقله من توثبه على الأمور، ويصرفه عن عتوه، وتجاوزه عن حده المحدود له، ليظهر حسن عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده، وهذا باب عظيم، وحكمة بالغة، وتصريف من الرب للعباد، وابتلاء منه لهم ليظهر خفى أمرهم ومكنون سرهم، ويتميز الخبيث من الطيب، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيى عن بينة، والله

(١) ثبت فى الأصل: (أشراح).

تعالى للعباد بالمرصاد، وهو المستعان.

فإن قيل: أليس لو قال الإنسان لغيره: أعتق سالمًا عبدى، لأنه أسود، لم يجز أن يعتق كل عبد له أسود.

الجواب: أنا نقول أولاً: لو رودع بمثل هذا. فقال: أعتقوا فلانًا، لأنه أسود وجب إعتاق كل عبد أسود.

فأما فى أمر العباد قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الإنسان إذا قال: أعتقت عبدى، لأنه أسود فإن كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبيده السود، إلا أن يكون قد عرف من قصده أنه أعتقه، لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد فى غيره، وكذلك إذا قال لوكيله: أعتق عبدى سالمًا لأنه أسود. قال له العقلاء فعبدك الآخر أسود، فلم خصصت هذا بالعتق إلا أنه لا يجوز لوكيله الإقدام على إعتاق كل عبد أسود، لأن الشرع منع من ذلك إلا بصريح القول، ولأن الموكل لما جاز عليه البدوات والمناقضات لم يجز الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول.

ألا ترى: أن الموكل لو قال هذا القول وأمر وكيله بالقياس لم يكن للوكيل أيضًا إعتاق كل عبيده السود، وخرج على هذا أمر الشارع، لأنه لا يجوز عليه البدوات والمناقضات، ولأنه لو أمر بالقياس صريحًا أجمعوا على أنه يجوز للمخاطب القياس، فثبت الفرق بينهما من كل وجه، فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة، وقد طالت جدًا لكن هذه المسألة أصل عظيم، فلم يكن بدٌ من الكلام فيها على الإشباع والاستقصاء لئلا يدخلها وهمٌ كاذب من الإزراء بالقائسين والراجعين إلى الظنون، والله الموفق للصواب والمرشد إلى الحق بمنه وفضله.

وإذا عرفنا جواز القياس فى الفروع، وتعرف الأحكام من قبله، فأول ما نبدأ به بعد ثبوت جواز القياس الكلام فيمن يجوز له الاجتهاد والقياس، وإنما يقع الكلام فى النبى صلى الله عليه [وسلم][1] وفى الصحابة إذا اجتهدوا بحضرته.

* * *

(١) زيادة ليست بالأصل.

مسألة

ذكر أصحابنا أنه كان يجوز للنبى ﷺ أن يجتهد فى الحوادث[1] ويستعمل القياس ويحكم به.

وكذلك ذكروا أنه يجوز الاجتهاد من الصحابه بحضرة النبى ﷺ ومن أصحابنا من قال لما كان يجوز للنبى ﷺ ذلك، ولا كان يجوز ذلك لأحدٍ من الصحابة بحضرته[2]، وعلى هذين القولين اختلف أصحاب أبى حنيفة أيضًا. قال أبو زيد: والقصد عندنا أنه لم يكن له العلم بالرأى ابتداءً حتى ينقطع طمعه عن الوحى فيما ابتلى به، وكان له العمل برأيه بعد ذلك، واستدل من أبى جواز ذلك بقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحىٌ يوحى**﴾ [النجم:٣، ٤] فدل أنه لا يحكم إلا على وحى، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى**﴾ [يونس:١٥] لأنه كان عليه السلام يسأل عن أشياء ويتوقف فيها إلى أن يرد النص كالظهار واللعان وغير ذلك، ولو جاز الاجتهاد ولم يكن للانتظار معنى والمعتمد لهم أن النبى ﷺ إذا أثبت الحكم بالاجتهاد كان للعالم أن يخالفه ثم إذا خالفه فيكون للعامى التخيير فى الاستفتاء وهذا أمر قبيح لا

---

(١) ذهب الأشاعرة والمتكلمين إلى أن الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام جائز عقلاً واختاره البيضاوى، وذهب الجبائى وابنه وأبو هاشم إنه محال، انظر نهاية السول (٤/ ٥٣٠) فواتح الرحموت (٢/ ٣٦٦)، سلم الوصول لشرح نهاية السول (٤/ ٥٣٠، ٥٣١) المستصفى (٢/ ٣٥٥) المحصول (٢/ ٤٨٩) انظر إحكام الأحكام (٤/ ٢٢٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٧، ٢٢٨).

(٢) مسألة اجتهاد الصحابة بحضرة الرسول أو فى غيبته اختلف فيها الأصوليون فى ذلك على أقوال:

١ ـ اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول غير جائز عقلاً وهو لبعض الأصوليين.

٢ ـ اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول جائز عقلاً ـ وهو مذهب الجمهور والقائلون بالجواز اختلفوا على أقوال:

١ ـ يجوز مطلقًا للحاضر منهم مجلس الرسول والغائب عن مجلسه وهو لمحمد بن الحسن والباقلانى.

٢ ـ يجوز للغائب من القضاة والولاة ولا يجوز لغيرهم كما لا يجوز للحاضر فى مجلس الرسول، انظر نهاية السول (٤/ ٥٣٨، ٥٣٩) سلم الوصول (٤/ ٥٣٨، ٥٣٩) المحصول (٢/ ٤٩٤) فواتح الرحموت (٢/ ٣٧٤) إحكام الأحكام (٤/ ٢٣٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٣٤).

يقول لديه أحد، وأيضًا لو جوزنا له الاجتهاد لوجب القطع على أن العلة التى استخرجها هى علة الحكم ولا قطع مع الاجتهاد وإذا لم يقطع جازت مخالفته.

ببينة: أن الأمة أجمعت على أن من استحل مخالفة النبى ﷺ يصير كافرًا فإذا جوزنا له الاجتهاد لم يكن تكفير مخالفه فى الحكم لأن الاجتهاد طريقه الظن فلا يجوز أن يكفر من يخالفه فيه فثبت أن الاجتهاد ممتنع أصلاً وهذا لأن المجتهد لا يؤمن عليه الغلط فكيف يحرم مخالفة من لا يؤمن عليه الغلط ألا ترى أن الرأى فى الحروب لما لم يؤمن عليه الغلط كيف جاز مخالفته فإن النبى ﷺ أراد النزول فى منزل يوم بدر فقال له الحباب بن المنذر: أرأى رأيته أم وحى؟ فقال بل رأى رأيته فقال: بل الرأى أن ننزل فى موضع كذا، أو أراد النبى ﷺ أن يعطى يوم الأحزاب قومًا من الكفار شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقال الأنصار أرأى رأيته أم وحى فقال: بل رأى رأيته فقالوا: لا نعطيهم إلا السيف والله ما كانوا يطعمون ذلك فى الجاهلية إلا بشرى أو بقرى، فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام ولما دخل المدينة نهاهم عن تأبير النخل ففسد ثمارها ذلك العام فأمرهم بالتأبير وقال: أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم[1] قالوا: ولأنه لا ضرورة له ﷺ إلى الرأى لأن الوحى له متوقع واستعمال الرأى لا يجوز إلا عن ضرورة.

ببينة: أن الدين فى الأصل لله تعالى، فلا يجوز شرعه برأى لا يؤمننا عن الغلط إلا عن ضرورة ولا ضرورة لصاحب الوحى، وهذا كتحرى القبلة لا يجوز إلا لمن بعد عن الكعبة فأما من قرب فلا ضرورة له، كذلك ها هنا يكون الأمر كذلك قالوا: وأما الأمر بالمشاورة فكان من أمور الدنيا ونحن إنما نجوز الاجتهاد فى أمور الدين فأما فى أمور الدنيا فهو جائز، وعلى أنه عليه السلام أمر بمشاورتهم تطييبًا لنفوسهم لأخذ برأيهم واستدل من قال: إنه لا يجوز للصحابة أن يجتهدوا بحضرة النبى ﷺ هو أن الحكم بالاجتهاد حكم بغالب الظن، فلا يجوز مع إمكان الرجوع إلى النص، وقد كان يمكنهم الرجوع إلى نص النبى ﷺ، فصار اجتهادهم فى هذا الموضع كاجتهاد علماء الأمة فى موضع النص وأما دليلنا فيتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر:٢] وهذا على العموم، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾ فلو لم يجز لهم الحكم بالرأى لم يؤمر بالمشاورة، لأن الذى ينال بالمشاورة محض الرأى. وقولهم: إنه

(١) أخرجه مسلم: الفضائل (٤/١٨٣٦) ح (١٤١/ ٢٣٦٣).

أراد بذلك فى أمور الدنيا. قلنا: قد كان النبى ﷺ يشاورهم فى أمور الدين بدليل المفاداة يوم بدر والمفاداة حكم شرعى، وقد شاورهم فى ذلك، واختلاف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى ذلك معروف مشهور، وقد روى أن خولة سألت النبى ﷺ عن ظهار زوجها منها فقال: ما أراك إلا وقد حرمت عليه فقالت: أشتكى إلى الله عز وجل فأنزل الله تعالى آية الظهار[1]، ويدل عليه أن النبى ﷺ شاور الصحابة فى أمر الأذان فاختلفوا عليه ثم إن عبد الله بن زيد رأى الرؤيا على ما عُرف، وقد روينا أن النبى ﷺ قال لعمر رضى الله عنه حين سأله القبلة للصائم: أرأيت لو تمضمضت[2] وفى حديث الخثعمية أرأيت لو كان على أمك دين؟[3] قال تعالى: ﴿**عفا الله عنك لم أذنت لهم**﴾ [التوبة:٤٣] وقد كان أذن لهم بالرأى ويدل على ما ذكرناه قصة داود وسليمان صلوات الله عليهما على ما ذكر الله عز وجل وهو قوله تعالى: ﴿**وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث**﴾ [الأنبياء:٧٨] الآية وقال تعالى: ﴿**ففهمناها سليمان**﴾ [الأنبياء:٧٩] وكانا حكما بالاجتهاد، وهذا كله بمعنى، وهو أنه كما يجوز فى العقول أن يكون مصلحتنا أن نعمل بالاجتهاد بالأمارة تدل عليه مرة، ونعمل بالنص مرة إذا وجد كذلك جاز مثله فى النبى ﷺ وليس يحيل العقل ذلك فى النبى ﷺ ويصححه فينا، كما لا يصححه فى زيد ويمنع منه فى عمرو لهذا يجب عليه، وعلينا أن نعمل باجتهادنا فى مضار الدنيا ومنافعها، وإذا ثبت أن العقل لا يمنع من التسوية بيننا وبين النبى ﷺ وبين الأمة، ولم يرد شرع يفرق بينه ﷺ وبيننا، صارت الدلائل مستمرة على عمومها، واستدل من جوز الاجتهاد للصحابة بمحضر النبى ﷺ بما روى أن النبى ﷺ أمر سعداً أن يحكم فى أمر بنى قريظة[4] والرسول ﷺ حاضراً وروى أن النبى ﷺ أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسين على أنه إن أصاب فله عشر حسنات. فقال: يا رسول الله أجتهد وأنت حاضر؟ قال: نعم ولأنه إذا جاز الاجتهاد فى غيبة النبى ﷺ وخطأه لا يستدرك فلا يجوز بحضرة النبى ﷺ ولو أخطأ يستدركه النبى ﷺ أولى وأحرى.

---

(١) ذكره الحافظ السيوطى فى الدر المنثور وقال: أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن خولة... فذكره. انظر الدر المنثور (٦/ ١٨٠).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخارى (٤/ ٧٧) ح (١٨٥٢)، وأحمد: المسند (١/ ٢٩٥) ح (١٩٧٥).

(٤) أخرجه البخارى: الاستئذان (١١/ ٥١) ح (٦٢٦٢)، ومسلم: الجهاد (٣/ ١٣٨٨) ح (٦٤/ ١٧٦٨).

وأما الجواب عما ذكروه. قلنا: أما قوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحيٌ يوحى**﴾ [النجم:٣، ٤] فلا دليل من هذه الآية فى موضع الخلاف، لأن الآية نزلت فى شأن القرآن، ولأن الهوى عبارة عن هوى النفس الباطل، لا عن الرأى الصواب عن عقل ونظر فى أصول الشرع أما قولهم: إن النبى ﷺ قد توقف فى أشياء قلنا: إن كان قد توقف فى مواضع فقد اجتهد فى مواضع على ما سبق وعلى أنه كان يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب، فيحمل غيره عليه، فأما ما لا أصل له، فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه.

فأما الذى اعتمدوه من قولهم إنه لو جاز الاجتهاد له لجاز لغيره مخالفته قلنا: نحن نقول: يجوز له ﷺ الاجتهاد وأما مخالفة غيره له حرام فإن قيل: كيف يحرم مخالفة قول صدر عن اجتهاد؟ ويمنع مجتهد آخر عن الاجتهاد فيه.

ببينة: أنه لا يتصور أن يحرم على غيره المخالفة إلا بعد أن يكون الدليل قطعيًا وإذا لم يكن للنبى ﷺ فى نفسه قطعيًا كيف يكون فى غيره قطعيًا. قلنا: بلى قد يجوز صدور[1] القول عن اجتهاد، لكن يحرم على غيره المخالفة لكونه نبيًا فى نفسه، وإنما حرم المخالفة، وإن صدر عن الاجتهاد، لأنه عليه السلام كان معصومًا عن الخطأ فى الأحكام، فإذا كان معصومًا عن الخطأ محروسًا عن الزلل كان مصدورًا منه محكومًا بصحته مقطوعًا بذلك فلذلك حرمت المخالفة ومن استحل كفر.ويجوز أن يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم إليه ما يوجب القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة بدليل الإجماع الصادر عن الاجتهاد.

وأما قولهم: هل يقطع على العلة التى استخرجها أنها علة الحكم قلنا: نحن نقطع بذلك، لأنه واجب علينا اتباعه وهو لا يقطع بذلك لأنه مجتهد، ولأنا نعلم أنها علة الحكم قطعًا لما قام لنا من الدليل أنه معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجتهاد بحضرته حكم بالظن مع إمكان التوصل إلى العلم قلنا: إذا اجتهد وأقر هو ﷺ على ذلك، فقد وقع لنا بحضرته العلم بذلك، ولأنه إن أخطأ يمنعه منه على أنه يجوز الحكم بالظن مع إمكان العلم، بدليل أنه لا يجوز الحكم بخبر الواحد من إمكان الرجوع إلى قول جماعة يقع الخبر بخبرهم والله أعلم.

وقد بينا اختلافهم فى جواز الاجتهاد بحضرة النبى ﷺ وقد قال بعضهم: إذا أذن

(١) ثبت فى الأصل (صدر)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

النبى ﷺ فى ذلك، والأولى أن يقال : إنه لا يجوز لمن حضر النبى ﷺ أن يجتهد قبل سؤال رسول الله ﷺ كما لا يجوز لأن للمجتهد أن يجتهد قبل طلب النص كما لا يجوز لسالك[1] فى برية مخوفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن علم، وإذا سأل النبى ﷺ يجوز أن يكله النبى ﷺ إلى اجتهاده وليس من ذلك مانع لا من حيث العقل ولا من حيث الشرع.

* * *

فصل

وإذا عرفنا من يجوز له القياس فالكلام بعد ذلك فيما يجوز فيه استعماله:

اعلم أن التعبد فى جميع الشرعيات بالنصوص جائز ومن الممكن أن ينص الله تعالى على صفات المسائل فى الجملة فيدخل تفاصيلها فيها وهى بالنص على صفات المسائل يجوز أن ينص على جريان الربا كل مطعوم فيدخل فى ذلك أنواع المطعومات وينص على تحريم كل مسكر، فيدخل فيه الخمر والنبيذ، وكل ما يشبهه فأما التعبد فى جميعها بالقياس فلا يصح، لأن القياس حمل فرع على أصل بنوع شبه بينهما، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس.

ببينة: أنه قياس الشىء على نفسه، وهذا لا يجوز وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميع الأحكام الشرعية بالقياس.

فنقول: ليس القياس تخصيص شىء دون شىء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابت بالقياس فعلى هذا قال الأصحاب: تثبت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أن لا يتخصص بشىء دون شىء بل يجوز أن يستعمل القياس فى كل حكم من أحكام الشرع.

ويتفرع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبى حنيفة، وهى مسألة استعمال القياس فى الحدود والكفارات وفى المقادير كلام على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) ثبت بالأصل : (ليسالك) وهذا أصوب.

مسألة

يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعى رحمة الله عليه.

وعند أصحاب أبى حنيفة لا يجوز[1]. وقال أبو الحسن الكرخى: لا يجوز تعليل الحدود ولا الكفارات، ولا العبادات، ولهذا منع من قطع القياس بالقياس ومنع من إيجاب الحد على اللوطى بالقياس ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ومنع من إيجاب الكفارة من قتل العمد بالقياس قال: ولا فرق بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجرى مجرى العقوبات ومنع أيضًا من إثبات النصب بالقياس، ولهذا الأصل لم يوجب الزكاة فى الفصلان، وصغار الغنم، وقد منعوا أيضًا ثبوت كثير من هذا بخبر الواحد، ومنعوا أيضًا من استعمال القياس فى المقادير، والأصح على مذهبنا جواز القياس فى المقادير أيضًا، ومنع أبو الحسن الكرخى أيضًا أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحجام، وقص الشارب، والاستصناع فيما جرت [به][2] العادة، مثل الخفاف والأوانى وغير ذلك، وقد تتبع الشافعى رحمة الله عليه مذاهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشىء مما ذكروه ونورد كلام الشافعى رحمة الله عليه على وجهه. قال الشافعى رحمه الله عليه: أما الحدود، فقد كثرت أقيستكم فيها حتى تعديتموها إلى الاستحسان، وهو فى مسألة شهود الزنا، فإنهم أوجبوا الحد فى تلك المسألة، وقضوا

(١) جمهور الأصوليين على أن القياس يجرى فى الحدود والكفارات والرخص والمقدرات كما يجرى فى غيرها من الأحكام الشرعية واشتهر عن الحنفية الخلاف فى ذلك فقالوا: إن الحدود والكفارات والرخص والمقدرات لا تثبت بالقياس ولا يكون القياس حجة فيها.

مثال القياس فى الحدود: قياس النباش على السارق بجامع أخذ المال خفية فى كل فيقطع النباش كما يقطع السارق وقياس اللائط على الزانى بجامع الإيلاج فى فرج محرم مشتهى فيحد اللائط كما يحد الزانى.

ومثال القياس فى الكفارات قياس الآكل فى نهار رمضان عمدًا على الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر فى كل فتثبت الكفارة فى الأكل كما تثبت فى الجماع وقياس القتل العمد على القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح فى كل لتثبت الكفارة فى القتل العمد كما ثبتت فى القتل الخطأ، انظر نهاية السول (٤/ ٣٥) سلم الوصول (٤/ ٣٥) المحصول (٣/ ٤٢٤)، إحكام الأحكام (٤/ ٨٢) فواتح الرحموت (٢/ ٣١٧)، المستصفى (٢/ ٣٣٤) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٥٠، ٥١).

(٢) زيادة ليست فى الأصل.

أنه استحسان وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل فيها على الإفطار بالوقاع، وقد قاسوا قتل الصيد ناسيًا على قتله عامدًا مع تقييد النص بالعمد فى قوله تعالى: **﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾** [المائدة:٩٥] وأما المقدورات فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا فى ذلك عدد الدلاء عند وقوع الفأرة فى البئر. ثم أدخلوا تقديرًا على تقدير فقدروا للحمامة غير تقدير العصفور، والفأرة، وقدروا للدجاجة غير تقدير الحمامة، وقدروا الحوض بالعشر فى العشر، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا فى البعد، فإن الاقتصار على الأحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسه نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجو، فانتهوا فى ذلك إلى نفى إيجاب استعمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه فى هذا الموضع المخصوص، لشدة البلوى فيه، وكانوا على تحرزهم فى سائر النجاسات على الثياب والأبدان ثم قال الشافعى رحمة الله عليه: من شنيع ما ذكروه فى الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها، فإنها مثبتة تخفيفًا وإعانة على ما يعانيه المرء فى سفره من كثرة أشغاله فأثبتوها فى سفر المعصية، فهذا الذى ذكروه يزيدونه على القياس إذ القياس تقرير المنصوص عليه قراره وإلحاق غيره به، وهذا قلب لوضوع المنصوص فى الرخص بالكلية. قال الإمام رحمة الله عليه: والمناقضات للقوم طبيعة لا يمكن نزعها منهم بحيلة وما من أصل لهم فى الأصول وفى الفروع إلا ولهم فى ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض، وهذا لأن القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة، وإنما وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم ثم تراءت لهم غيرها فى مسائل أمثال المسائل الأولة، فحكمها بغير تلك الأحكام، وراموا الفروق بالخيالات، وهيهات ثم هيهات ما أبعدهم عن ذلك، فإن الآراء مستعصية على ما لم يسندها إلى أصول صحيحه، ومن أراد عد مناقضاتهم جاوز الألوف، وبلغ مبلغًا ينتهى دونه الحد والعد، ولولا أنا آثرنا إثبات المسائل فى الأصول والفروع والمعانى وإلا جمعنا من ذلك ما يتحير معه الناظر، وتعجب منه المناظر، ولو صرفنا إليه طرفًا من العناية لم يعدمه طالبه، رجعنا إلى الكلام فى أصل المسألة وحجة من أبى ذلك من أطلقه احتج من منع دخول القياس فى الحدود والكفارات وقال: الحد شرع للردع والزجير عن المعاصى، والكفارة وضعت لتكفير الإثم، وما يقع به الردع عن المعاصى ويتعلق به التكفير عن المآثم إلا الله عز وجل، لأن الإنسان يردع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير، فمقدار ما يقع

به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا الله عز وجل، وكذلك ما يكفر الإثم لا يعلمه إلا الله تعالى، وربما عبروا عن هذا وقالوا: إن وجوب الحدود مصالح للعباد والمصلحة لا تثبت بالقياس، وأيضًا فإن الحدود والكفارات تختلف بحسب المآثم، والمآثم لا تعرف بالقياس، وكذلك المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد، وقد بينا أنه لا مدخل للقياس فى معرفة المصالح. قالوا: ولأن القياس موضع شبهة، لأنه إلحاق فرع بأشبه الأصلين فيبقى الأصل الآخر شبهة والحدود تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها بدليل لا يخلو عن الشبهة وأما دليلنا وهو أن القياس دليل الله تعالى، ودليل الله تعالى يجوز أن يثبت به الحدود، والكفارات دليله الكتاب والسنة ويقال: أيضًا: إثبات حكم شرعى بدليل من دلائل الله تعالى فجائز كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفارات، والقياس على خبر الواحد قياس معتمد، لأن كل واحد من الدليلين لا يفيد إلا قوة الظن، فإذا جاز إثبات هذه الأحكام بخبر الواحد، جاز بالقياس، والحرف المعتمد أن الدلائل التى قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع فصار القياس صحيحًا استعماله فى كل موضع إلا أن يمنع منه مانع، ولا مانع فى الحدود والكفارات فإن قيل: وجد مانع قلنا: بينوا، فإن تعلقوا بالشبهة التى ذكرناها أخيرًا فى كلامهم، وزعموا أن ما سقط بالشبهة لا يجوز إثباته بدليل مطلوب، لأن الظان معترف ببقاء إمكان ما وراء ظنه، فوجب أن يحصل الدرأ بذلك الإمكان فنقول: على هذا أن خبر الواحد داخل على هذا، فإنه لا يفيد إلا الظن ومع ذلك يجوز إثبات الحدود والكفارات به، وأيضًا فإنهم لم يمنعوا من استعمال القياس فى القصاص، والقصاص يندرئ بالشبهات قطعًا، ويدل عليه أن الحدود تثبت بالشهود عند الحكام، وشهاداتهم لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك جاز إيجاب الحد بهما وكذلك الكفارة فسقط ما قالوه ثم المعتمد من الجواب هو أن وجوب العمل بالقياس ليس بمظنون، وقد ذكرنا هذا من قبل، ونعنى بهذا أنا جعلنا القياس حجة بالدلائل القطعية، لا بدلائل مظنونة وأما تعلقهم بقولهم إن الحد للزجر عن المعصية والكفارة لتغطية المآثم، وهذا لا يهدى إليه القياس قلنا: ولم قلتم: إنه لا يهتدى إليه بالقياس[1] بل القياس يهتدى إلى كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه، ومسألتنا من هذا الباب، لأن المسألة مصورة فى مثل هذا الموضع ونظيره أن تستخرج معنى من الزنا إيجاب الحد، فيقاس اللواط، وأيضًا

(١) فى الأصل: (القياس)، والصواب، ما أثبتناه.

يستخرج معنى من السارق فيقاس عليه النباش، وكذلك فى الكفارات بقياس العمد على الخطأ فى القتل، ويقاس الغموس على اليمين فى المستقبل فى إيجاب الكفارة، وكذلك تقاس كفارة الظهار على كفارة القتل فى شرط الإيمان، وإنما صح القياس فى هذه المواضع، لأنا علمنا معانى صحيحة فى هذه الأصول، فصح قياس الفروع عليها بتلك المعانى، وقد علموا هم بمثل هذا فى قياس الأكل على الوطء إيجاب كفارة الفطر فإن قيل: هل يصح إثبات حد مبتدأ بالقياس أو كفارة مبتدأة؟ قلنا: لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حد مبتدأ، وكذلك لا طريق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأة بالقياس، ولو كان الطريق يصح إثباته من جهته لصح إثباته، وأما فى المسائل التى ذكرناها بالقياس يمكن، فوجب استعماله، وعلى هذا القول فى المقادير إذا عرف معناها وثبت تأثيرها يجوز القياس عليها، وعلى أنا قد بينا أن كثيراً من أصحابنا قالوا: إن إثبات الأسامى التى يبتنى عليها الأحكام فى الشرع يجوز بالقياس وقد بينا هذا من قبل، وقد ذكر أبو زيد فصلاً يرجع إلى هذا الأصل. قال: وأما تعدى الحكم ففصل عظيم الفقه، عزيز الوجود، وقاله فيما قال الشافعى رحمة الله عليه: إن كفارة اليمين تجب بالغموس قياسًا على المعقودة، لأنه يمين الله تعالى مقصودة قال: وهذا التعليل لم يقع لتعديه حكم المعقودة إليها بل لتعديه اسم اليمين الثابت لغة وبيان ذلك أنا أجمعنا أن كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين، واختلفنا فى يمين الغموس أنها يمين حقيقة أو يمين تسميه مجاز، كبيع الحر وغيره. فقلنا: إنها ليست بيمين حقيقة: بل إنما تسمى يمينًا على طريق المجاز ولا تجب كفارة اليمين بما ليست بيمين. قال: ولا يجوز إثبات اسم اليمين، وهو اسم لغوى بالقياس الشرعى. بل يجب تعرفه من طريق لسان العرب. فيقال: إن اليمين عقد على الخبر لتحقيق الصدق منه وضعًا وشرعًا، فلا يكون محله إلا الخبر المحتمل للصدق، فإنها ما لا يحتمل الصدق بحال، فلا يكون محلاً لليمين كالبيع شرع لتمليك المال، فما ليس بمال لا يكون محلاً له. قال: ولذلك أبطل أبو حنيفة قياس اللواط على الزنا فى إيجاب الحد[1]، لأن حد الزنا لا يجب إلا بالزنا، فيكون التعليل واقعًا لإثبات الاسم اللغوى بالقياس. قال: وكذلك لا يجوز تحريم الثلث الشديد بالقياس على الخمر من طريق إثبات اسم الخمر له بالقياس، لأن الخمر اسم لغوى. قال: وليس إيجاب الكفارة

(١) اعلم أنه لا يحد عند أبى حنيفة من أتى امرأة فى موضع مكروه أو عمل عمل قوم لوط ولكنه يعزر وزاد فى الجامع الصغير: ويودع فى السجن، انظر الهداية (٢/ ٣٩٠).

بالأكل إلحاقًا بالجماع بالقياس، والكفارة ليست بكفارة جماع، إنما هى كفارة إفطار والأكل والشرب والجماع من حيث إيجاب الفطر باب واحد، لما ذكرنا أن الكفارة إنما تتأدى بالكف عن اقتضاء بالشهوتين والفطر بالاقتضاء يقع من حيث انعدام الكف بفعل منه فكان الباب واحدًا، وإنما تختلف أسماء ما يقع به الفطر كالقتل بأى آلة قتل به المقتول إذا استوت الآلات فى إيجاب ما يكون قتلاً قال: وأما إيجاب الكفارة بجماع الميتة والبهيمة إيجاب بالقياس لأنه ليس هذا الفعل، والأفعال التى ذكرناها من باب اقتضاء الشهوة واحد، لأن المحل غير مشتهى طبعًا، وكان بمنزلة الاستمتاع بالكف أو الإدخال فى شق جدار، أو فى شق إليه وإنما سمى هذا الفعل جماعًا مجازًا، لأجل ما يشبه الجماع صورة، وإذا ثبت أنه ليس هذا الفصل وطء البهيمة بابًا واحدًا، فلو وجب الحد بوطء البهيمة أو الميتة لوجب بالقياس وقد بينا أن اسم الجماع فى هذا الفعل ساقط وإثبات الاسم اللغوى بالقياس ساقط قال وكذلك. قلنا: لا يجب القطع على النباش لأن القطع فى السرقة حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم فى النباش، لأن السرقة اسم للأخذ مسارقًا عن صاحبه، وهذا لا يتصور فى الكفن لأن صاحبه ميت وقد سقط القياس الشرعى لإثبات الاسم ولا قطع بالإجماع بدون اسم السرقة وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وهذا لا يعرف إلا بالسماع وسبب المجاز استعارة العرب لاسم آخر بطريق لا يعرف طريق استعمالهم اللغة بالشرعية والنظر فى أصولها بل يعرف بالنظر فى كلام العرب قال: ومن هذه الجملة الكلام فى أن ألفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتق أو لا؟ ولفظ التمليك حل يصلح كناية عن النكاح أم لا؟ قال: ومن هذه الجملة تعليلهم الرقبة الواجبة فى القتل وقياسهم الظهار عليها بعلة أنه يجب فى تكفير، وإنما لم يجز القياس فى هذه الصورة لأن زيادة الوصف بمنزلة زيادة القدر فصار تعريفنا للحكم الثابت نصًا فامتنع ألا ترى أنه لا يجوز الزيادة على صوم ستين يومًا ولا إطعام ستين مسكينًا قال: وعلى هذا تخرج مسألة رد شهادة القاذف إذا تاب فإنا نقول: إن هذا حده الجلد، وتحريم قبول الشهادة وقد دل نص الآية على هذا فإذا عللتم لإخراج رد الشهادة من كونه حدًا وتعلقتم بالفسق فقد تعرضتم للحكم الثابت أيضًا بالتنقيص وهو تنقيص حد القذف عما أوجبه النص فلم يجز إثباته بالقياس قال: وعلى هذا لا يقبل القياس فى إيجاب التمليك فى الإطعام للكفارة لأن الخلاف وقع فى قدر الواجب بنص التكفير فقلنا: إنه الإطعام بلا قيد التمليك وقلتم:

إنه واجب بهذا القيد، فصار هذا مثل زيادة الإيمان فى الرقبة المطلقة فى الظهار. قال: وعلى هذا قول من قال: إن الحرمة بين المتلاعنين بلعان الزوج من هذا القبيل لأن اللعان واجب بالرمى بنص الله تعالى وهى شهادات مؤكدة بالأيمان مزكاة باللعنة محرمة للاجتماع بعد التلاعن منها بالسنة وهى قوله ﷺ: المتلاعنان لا يجتمعان أبدًا(١). وكان إيجاب الحرمة بلعان الزوج وحده زيادة فى الحكم قال: والحرف فى هذه المسائل كلها أن التعليل لتعديه حكم النص إلى الفرع من غير تعرض للحكم نصًا بوجه ما حتى لا يؤدى إلى تغييره بإثبات زيادة فيه أو نقصان منه قال: ومن جنس ما ذكرنا أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض فمتى وجدنا فى الفرع نصًا يمكننا العمل به من غير أن نقيسه على أصل آخر يكون قياس ذلك الفرع على غيره فاسد، وعلى هذا لا يجوز قياس قتل العمد على قتل الخطأ فى الكفارة ولا يجوز أيضًا قياس قتل المسلم فى دار الحرب قبل الهجرة إلينا على المسلمين فى دارنا فى إيجاب الضمان وكذلك لا يجوز قياس المحصر على المتمتع فى إيجاب الصوم بدلاً عن الهدى عند العدم وكذلك لا يجوز قياس المطلقة التى لها مهر مسمى على التى طلقت قبل الدخول بلا فرض مهر إيجاب المتعه لأن هذه الحوادث كلها منصوص عليها فلم يجز قياس بعضها على بعض.

* * *

فصل

وقد قال أبو زيد: إن شرط القياس أربعة:

إحداها: أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمة آخر.

والثاني: أن لا يكون معدولاً به عن القياس.

والثالث: أن يتعدى الحكم الشرعى بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه.

والرابع: أن يبقى الحكم فى الأصل المعلول بعد التعليل على ما كان قبل التعليل.

أما الأول فلأنه عنى متى ثبت اختصاص الحكم بنص آخر لم يجز إبطال الخصوصية الثابتة بالنص الآخر بالقياس لأن القياس ليس بحجة معارضة للنص.

وأما الثانى فلأن حكم النص متى ثبت على وجه يرده القياس الشرعى لكنه ترك لمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثباته فى الفرع بالقياس كالنص إذا جاء نافيًا للحكم لم يجز إثباته به.

(١) أخرجه أبو داود: الطلاق (٢/ ٢٨٢) ح (٢٢٥٠)، انظر نصب الراية الزيلعى (٣/ ٢٥٠).

وأما الثالث فلأن المقايسة هى المحاداة بين الشيـئين فلا يتصور ثبوتها فى شىء واحد ومتى لم يتـعد الحكم إلى الفرع بقى الأصل وحـده فلا يكون النظر لإثبات الحكم فـيه مقايسة ويتبين أن محل المقايسة حادثتان سوى بينها بالمقايسة.

وأما الرابع فلأن الـنص فوق القياس فلم يجز اسـتعمال القـياس ليغير حـكمه بوجه ولأن الرأى مشروع حجة بعد النص فلم يبق حجة حيث يثبت فيه النص.

قال: ومـثال الأول أن الله تبـارك وتعالى شـرط العدد فى جـميع الشهـادات وثبت بالنص قـبول شهـادة خزيمـة بن ثابت وحده وكـان مخـصوصًا بذلك وقـد اشتـهر من الصحابة بهذه الفضيلة فلا يجـوز إبطال هذا التخصيص بالتعليل وكذلك حل للنبى ﷺ تسع نسوة إكـرامًا له فلا يجوز تـعليله ولهذا ثبت بالنص أن البـيع يقتضى مـحلاً مملوكًا معلومًا مقدورًا على تسليمـه وجوز التسليم فى الدين بالنص وجاء النص بشرطه بالأجل فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل ثم قال: وقد قال الشافعى رحمة الله عليه: لما صح نكاح النبى ﷺ بلفظ الهبة على سبـيل الخصوص بقوله: ﴿**خالصة لك**﴾ [الأحزاب: ٥٠] بطل التعليل قال: وقلنا: بل التخـصيص فى سلامة البضع بغير عـوض وفى اختصاصه فى المرأة بألا تحل لأحد بعده وهذا مما يكون على طريقة الكرامـة فأما الاختصاص بلفظ الهبة مع سهولة ذكر لفظ النكاح فلا كرامة فيه وكذلك المنافع جعلت أموالاً كالأعيان فى التجارات ولـم يجعل كذلك عندنا فى الاتلاف والغصب فـصار كون مال المنافع مـعادلة مالية الأعيان مخصوصة بالتجارات وعندنا لأن الأصل فـيها أن ماليتها دون مالية الأعيان بدرجات لأن المنافع أغراض لا تنفى زمانين والأعيان جواهر تتبقى أزمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى ومـا لا يبقى إلا أن الشرع سوى فيهما فى التجارات لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح ويتعذر وصول المحـتاج إلى المنافع إلا بمال هـو عين وهذه الضـرورة غير ثابتـة فى الإتلاف لأنه منتهى عنهـا والسبيل فى ذلك أن لا يوجـد فلم تلتحق المنافع فى حق الإتلاف بالأعـيان قال: وكذلك جواز بيع المـنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة أنهـا لا تبقى موجودة فلا يمكن بنـاء البيع على الوجود وهذه الضـرورة معدومـة فى الأعيـان فصار حكمـها مخصوصًا بموضع الضـرورة فهذه أمثلة الشرط الأول قال: وأما أمـثلة الشرط الثانى هو ما كان معدولاً بـه عن القياس فهو كأكل الناسى فى الصوم فإنه مـعدول به عن القياس وذلك لأن فيه بقاء القربة مع وجود مـا يضاد فإن ركنه الكف والأكل، سواء كان ناسيًا

أو عامدًا يضاد ركنه فصار الحكم بأنه يؤدى صومه مع عدم الركن وهو الكف معدولاً به عن القياس فلم يجز قياس المكره والمخطىء عليه ولا قياس الصلاة والحج على الصوم وأما بقاء الصوم مع الجماع ناسيًا ولا نص فيه إنما كان لأن الجماع من جنس الأكل من حيث تفويت الأداء والصوم تأدية بالكف عن قضاء شهوتى بطنه وفرجه وذهاب الصوم عن استيفائهما بطريق الأداء الذى هو ركن العبادة وكانا جنسًا واحدًا وإن اختلف الاسمان فالأكل والشرب واحد فى حق الإفطار.

* * *

(فصل)

واعلم أن هذا الذى ذكرنا اشتمل على مسائل من الأصول معروفة:

منها: أن العلـه التى لا تتعدى هل تكون علة صحيحة أو لا؟ وهل التعدية شرط صحة العلة أو لا؟.

ومنها: أن الأصل الثابت بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليها أو لا؟.

ومنها: أن تعليل الأصل هل يوجب أن يكون الحكم ثابتًا فى الأصل بالنص والعلة جميعًا، وهل يدل ثبوت الحكم فى موضع لا توجد فيه العلة على فساد العلة أو لا؟ وإذا عرفنا من هذه المسائل يشير إلى طرف من الجواب عما قاله وقبل الشروع فى هذه المسألة نقول: إنّا وإن ذكرنا أن استعمال القياس فى الحدود والكفارات والمقادير جائز خلاف ما يقول الخصم، ولكن مع هذا لا ننكر أن يوجد فى الشرع ما لا يتعلل ويلتحق بمحض التعبد الذى ينحسم سلوك سبيل القياس فيه، وعلى هذا فلابد من علامة وأمارة تعرف بها القسم الذى يجرى فيه التعليل من القسم الذى لا يجرى فيه التعليل وهذا عويص عسر، لكن مع هذا نقول: كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع، فإنه يعلل وما لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعلل سواء إن كان من الحدود أو الكفارات أو المقادير أو الرخص ثم قد تنقسم العلل أقسامًا فقسم يعلل جملته وتفصيله وهو كل ما يمكن أبدًا معنى فى أصله وفرعه، وقسم يعلل بجملته ولا يعلل تفاصيله لعدم اطراد التعليل فى التفاصيل.

ومنها قسم آخر: لا يعلل جملته لكن بعد ثبوت جملته يعلل تفاصيله كالكتابة والإجارة وفروع تحمل الغافلة وقد يوجد قسم لا يجرى التعليل فى جملته ولا تفاصيله مثل الصلاة وما تشتمل عليه من القيام والتعوذ والركوع والسجود وغير ذلك وربما

يدخل فى هذا القسم الزكـاة ومقادير الأنصبـة والأوقاص وقد قيل أيضًا: إنـه لا محال القياس فى الأحداث وتفاصيلها والوضوء وتفاصيله بل يتبع محض النص وقد قيل: إن الوضوء مـعقـول المعنى، فإنه مشـعر بالتنظيف والتنـقية وقـيل: إن الصلاة يعـقل منها الخشوع والاستكانـة والابتهال للمعبود، وأما الـشهادة فقد قالوا: أصلها مـعقول المعنى وهو الثقة، وحـصول غلبة الظن والمقصـود من مزيد العدد زيادة الثقـة، ومما يعقل فى الشهادة أيضًا أن شهادة النساء لا تقبـل لما غلب عليه من الذهول والغفلة ونقصان العقل فأصول هذه المعانى معلومة ولكن لا سبـيل إلى طرد التعليل فى التفصيلات، وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنى، إلا أن الشرع أثبت فـيها أنواعًا من التعبدات يلزم اتباعها ولا يجوز تجـاوزها وتعديها ولهـذا تقول: من اشترى شـاة من قطيع من الغنم على أنه بالخيار يأخـذ أيها شاء والبائع بالخيار يعطى أيهـا شاء لا يجوز[1]، وإن كنا لا نعقل فـيه معنى فاسد، وبهـذا يتبين أن المعنى الذى اعتمده أصحاب أبى حنيـفة فى أن الجهالة إنما تفسد العقل لأنها مؤدية إلى المنازعة باطل، فإن هذه الجهالة لا تؤدى إلى هذا، ومع هذا لم يجز العقـد، وكذلك إذا قال: بعتك عبدى بما باع به فـلان أمس وكانا جاهلين بمبلغ الثمن، فإنه يكون باطلاً وكذلك إذا قال: بعـتك هذا الثوب بزنة هذه السنجة وأشار إلى سنجة مـجهولة القدر بطـل البيع ولا منازعة فى مثل هذا الـعقد وللشارع تعـبدات يلزم اتباعها فى المعاملات كما يلزم فى العبادات فلا تسقط تلك التعبدات بإسقاط العباد ذلك، فإن كانت المعاملات أصلها جاريًا فى حقوق العباد، لأن المعاملات وإن كانت من حقوق العباد، لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيـها، لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم، لأن أوامره كلها من حدود الدين، ولا يجـوز الإخلال بها بوجـه ما، وإن وجدت الأوامر والتكليـفات صارت حدود الدين، وكانت مـتبعة لا يجوز تركها، ومن جنس ما ذكـرنا التذكية، فإن الذبح معقول المعنى لما فيه من تطيب اللحم وإزالة الخبيث من الطيب، ورفع الخبث من المحل ثم اختص بذابح مخصـوص، ومحل مخصوص تعبدًا، وكذا التضـحية اختصت بأجناس مخصوصة، ووقت مخصوص، والتـفريعات على ما قلناه فى المسائل تكثر وقد ذكر الأصحاب أمـثلتها فى الخلافيات، وربما يأتى بعض ذلك من بعـد وأما المسائل التى وعدنا ذكرها، فنبتدىء بمسألة العلة إذا كانت غير متعدية.

* * *

(١) انظر الشرح الكبير (٤/ ٢٩).

مسألة

يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا، وتكون علة صحيحة[1].

وقال أصحاب أبى حنيفة: هى باطلة وقد ذهب إليه بعض أصحابنا، وبين المتكلمين فى ذلك خلاف مذهب أبو عبد الله البصرى إلى ابطالها وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه يصححونها، واستدل من قال ببطلانها، وذلك لأن هذا تعليل غير مفيد، فيكون باطلاً وإنما قلنا غير مفيد، لأن فائدة التعليل ليس إلا التعدية، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، فصار تعليل الأصل بحكم الأصل مستغنى عنه بالنص، فلا فائدة للتعليل فى الأصل ولا فرع له حتى تظهر فائدته فيه، فثبت أن هذا تعليل غير مفيد، وما لا فائدة فيه يكون عبثًا، والعبث حرام يدل عليه أن ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب الله عليه أمارة، فإذا كانت العلة قاصرة، علمنا أن الله تعالى لم ينصب عليها أمارة، وما لا أمارة علية لا يجوز أن يكون علة، هذا حجة أبى عبد الله البصرى، وقد قال أيضًا: إن الصلة الشرعية أمارة ولا أمارة كالدلالة فى أنها كاشفة عن شىء، ولا يتصور دلالة ولا أمارة ولا يكشف عن شىء والتعليل عن الأحكام والعلة القاصرة لا يكشف عن حكمه فى أصل ولا فرع، فلم يكن أمارة ولا علة، واحتج أبو زيد فى هذه المسألة بأن التعليل إنما يصار إليه بكونه حجة زائدة بعد النص، وحجج الله تعالى إنما تكون حججًا لإيجاب العلم أو لإيجاب العمل، والتعليل بالرأى لا يكون موجبًا علمًا، وإنما صير إليه لفائدة العمل، فإذا لم يتعد لم يفد علمًا فيما لم يتناوله النص، ولا فيما تناوله النص، أما فيما لم يتناوله النص فلأنه لا فرع له، وأما فيما تناوله النص، فلأن النص فوق التعليل،

---

(١) اتفق الأصوليون على أن الوصف القاصر إذا ثبت عليته بنص أو إجماع فإنه يكون علة الحكم ويصح التعليل به. واختلفوا فيما إذا ثبت عليته بطريق من طرق الاستنباط كالسبر والتقسيم أو المناسبة أو الدوران فهل يصح التعليل به أو لا يصح؟ على مذهبين:

المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم بالعلة القاصرة ولكن لا يعدى الحكم بها إلى محل آخر لعدم تحققها فيه، وهذا هو المعروف عند جمهور العلماء ومنهم الشافعى وأحمد وهو المختار للبيضاوى.

المذهب الثانى: لا يجوز التعليل بها مطلقًا ـ وهذا المذهب قد نسب إلى جمهور الحنفية، انظر نهاية السول (٤/٢٧٧) سلم الوصول (٤/٢٧٧)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٥٨).

وإذا ثبت بالنص لم يثبت بالتعليل. فإن قلتم: يثبت بالنص والعلة جميعًا لم يصح، لأن التعليل لا يصح لتغير حكم النص، فكيف يصح لإبطاله؟ وهذا الذى قلتم يتضمن إبطال حكم النص، لأن الحكم كان ثابتًا بالنص على الاستقلال، فبطل ثبوته على هذا الوجه حيث صار ثابتًا به وبغيره. قالوا: وإذا لم يتضمن الإبطال، فلابد أنه يتضمن التغيير، ولا يجوز تغيير حكم النص المعلول بعلته، وإذا لم يتغير بقى الأول بعينه وهو ثبوت الحكم بالنص، وقصره عليه قال: وهذه الفائدة حاصلة متى لم يعلل النص وعلق الحكم بعينه، ولأن هذا التعليل لا يوجب الحصر، لأن تعليل النص بعلة خاصة لا يمنع التعليل بأخرى عامة كما يجوز التعليل بعلتين إحديهما أكثر تعديًا من الأخرى يدل عليه أن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها على ما سنبين، فإذا لم يوجب قصر الحكم على النص قالوا: ولا يجوز أن يقال: فائدته معرفة الحكمة من المشروع لأن معرفة الحكمة لا تفيد عملاً وقد بينا أن التعليل للعمل، ولأن الحكمة لا تكون بسبب الحكم وأما حجتنا نقول: إن الدليل الذى دل على صحة العلة لم يخص موضعًا دون موضع، والأصل إنما يمكن تعليله صح تعليله، ولأن الدليل قام على العلة، والتعدى نافى صحة العلة، لأن صحة العلة بدليلها وقد وجد الدليل من التأثير على ما عرف فى مسألة تعليل الربا فى الدراهم والدنانير بالثمنية وهذا لأن المسألة متصورة فى علة تكون على هذا الوجه وقد عبر بعضهم عن هذا وقال العلة مستجمعة لشرائطها إخالة[1] ومقايسة وسلامة عن الاعتراضات فى معارضات النصوص وهى على مساق العلل الصحيحة، وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص وحقيقة هذا تئول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها، وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد على صحتها أولى من أن يدل على فسادها وقد استدل عبد الجبار فى هذه المسألة. وقال: إن العلة إذا دلت عليها الأمارة غلب على ظننا وجه المصلحة وإن لم يتعد، لأن وجوه المصلحة قد تخص نوعا واحدًا وقد يتعداه كما تقول فى وجه القبح والحسن كلها. يدل عليه: أن حقيقة كلام الخصم هو أن صحة العلة موقوفة على أن يجتاز الإنسان إلى الخلاف فى الفرع حتى يتعدى إليه فيعمل بهذا أمر مستشنع مستقبح فأما دلائلهم فمجموع كلامهم يئول إلى أن هذا التعليل لا يفيد

---

(١) الإخالة: هى المناسبة لأن المجتهد يخالو أى: يظن أن الوصف علة.

واعلم أن الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ، انظر حاشية التلويح على التوضيح (٢/ ٦٩).

قلنا: نقول: أولاً إن المستنبط للعلة طالب لها وهو فى حال الاستنباط لا يدرى ما علة الحكم وهل هى متعدية أو لا؟ حتى يقال له: لا تتكلف هذا البحث والطلب وإنما تعلم أن العلة التى بحث عنها إلا بتعدى بعد استيفاء الطلب ونقول: أجمعنا على أن النص لو ورد بمثل هذه العلة تكون صحيحة ولو جاز أن يكون الطلب لها عبثًا لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا فى أصل ولا فى فرع لكان النص عليها عبثًا وقوله: إن النص يغنى عن القياس قلنا: وقوع الغنى عن الشىء لا يفسده ألا ترى أنا قد نستغنى بالقرآن فى بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ولا يوجب ذلك فسادهما فإن قيل: خبر الواحد يمكن أن يكون طريقًا إلى الحكم الذى دل عليه القرآن ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقًا إلى الحكم أصلاً قلنا: إنما تكلمنا بهذا على قولكم إن النص مغنى عن التعليل فيفسد، وهذا الكلام الذى ذكرتم الآن هو الرجوع إلى ما قلتم أنه غير مفيد، وقد أجبنا عن هذا ويجب بجواب آخر: وهو أن العلم بعلة الحكم فائدة لأنا إذا علمنا ذلك لو ظننا صرنا عالمين أو ظانين بما لم نكن عالمين به مما تتشوف النفس إلى معرفته ولا يمتنع أن يكون لنا فى ظن ذلك مصلحة وفائدة أخرى، وهى أن يمتنع من قياس فرع على هذا الأصل. وقولهم: إن هذا يوجد بمجرد النص. قلنا: لا وذلك لأن مجرد النص لا يمتنع من القياس عليه لأنه يجوز أن يعلل بوصف آخر متعدى فيقاس به فرع من الفروع عليه فإذا علمنا أن ما لا يتعدى هو العلة لأن الدليل دل عليه رفضنا ما عدا ذلك الوصف فلم نقس على ذلك الأصل شيئًا وأما قولهم: إن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها. قلنا: هذا لا يرد على ما قلنا لأن صورة الخلاف فى تعليل الدراهم والدنانير بالثمنية[1] ولم يكن له فرع فلابد أن ينحصر الحكم فى محل النص ولا يجرى فى غيره فيفيد التعليل على ما سبق وأما قولهم: إن العلة لابد أن تكون كاشفة عن شىء. قلنا: نبطله بالعلة المنصوصة إذا كانت قاصرة تكون علة صحيحة ولا تكشف عن شىء وعلى أن قولهم إن شرط صحة العلة أن تكون كاشفة عن شىء. قلنا: إن عنيتم أنها تكشف عن الحكم فهو نفس الخلاف وإن قلتم: تكشف عن معنى الحكم وعلته فقد كشفت ويجوز أن يتعلق به مصلحة وأما قولهم: إن العلة دليل عامل فلابد له من عمل. قلنا: هذا هو الكلام الأول وهو أن هذا تعليل غير مفيد، وعلى أنا قد بينا فائدة هذا التعليل وإذا ثبت فائدة ثبت عمله ويجوز أن يقال: إن الحكم ثبت بالنص والعلة

---

(١) ثبت فى الأصل (بالنميمة)، والصواب ما أثبتناه.

جميعًا وقولهم: إن هذا تغيير حكم النص قلنا: ليس فيه تغيير أصلاً لأن الحكم على ما سبق من غير تغيير وتبديل وقولهم: إنه لا يضاف إلى النص قلنا: يضاف فيقال: النص مقيد لهذا الحكم والعلة مقيدة له ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد، ولا تغيير لأن النص يدل على ما يعلق الحكم بالنص ولا يدل على عدم تعلقه بدليل آخر وهذا كالحكم يثبت بالكتاب وبخبر الواحد، فإنه يجوز ولا يقال: إن ثبوته بخبر الواحد يغير حكم الكتاب بل لا يعرف تغيير بهذا.

* * *

مسألة: يجوز القياس على أصل مخالف فى نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل ورد به الشرع ودل عليه الدليل.

والمحكى عن أصحاب أبى حنيفه أنهم لم يجوزا هذا القياس وقد [ذكره] الكرخى ومنع من جوازه إلا بإحدى خلال ثلاث[1]:

إحداها: أن يكون ما ورد به بخلاف الأصول قد نص على علته نحو ما روى عن النبى ﷺ أنه علل طهارة سؤر الهرة أنها من الطوافين عليكم والطوافات[2]. وقال: لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عنه.

والثانى: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا فى عليته.

والثالث: أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقًا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفًا للقياس[3] على بعض الأصول كالخبر الواحد بالتحالف فى المتبايعين إذا تبايعا

---

(١) أى: خصال

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) فى مسألة هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفًا للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لا؟ فيه خلاف.

ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقًا إذا كان حكم الأصل مخالفًا لبعض الأصول والقواعد كالعرايا والسلم ويجوز القياس عليه متى كان معقول المعنى سواء وافق اصلاً آخر أو لم يوافقه.

ومنهم من قال: متى كان حكم الأصل مخالفًا لبعض الأصول والقواعد امتنع القياس عليه مطلقًا كان معقول المعنى أو تعبديًا نص على علته أو لم ينص عليها وافق أصلاً آخر أو لم يوافقه ومن هؤلاء الآمدى وابن الحاجب، أما الكرخى فقد اشترط الشروط التى ذكرها المصنف، المحصول (٢/ ٤٢٩)، انظر نهاية السول (٤/ ٣٢٠) سلم الوصول (٤/ ٣٢١)، إحكام الأحكام (٤/ ١٤٢) المستصفى (٢/ ٣٤٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٦٩).

فإنه يخالف قياس الأصول ويقـاس عليه الإجارات لأنه يوافق بعض الأصول وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله فـيه فى أنه أى شىء ملك عليه وقالوا: إذا كان فى الشرع أصل يبيح القياس وأصل يحظره وكان الأصل جواز القياس وجب القياس وقالوا أيضًا: يجوز الـقياس علـى الأصل المخصوص إذا كـان أحد لم يفـصل بينه وبين المخـصوص فيكون حكمـه على ما خص من جـملة القياس مـثل جماع الناسـى وأكل الناسى وقال محمد بن شجاع البلخى من أصحابهم: إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به لم يجـز القياس عـليه فاقـتضى قوله هذا أنه إذا كـان الخبر مـقطوعًا به جار القياس عليه وقد قـال أصحاب أبى حنيفة إن مثال الذى يمنع من القـياس عليه انتقاض الوضوء بالقهـقهة فى الصلاة[1]، وجواز التـوضؤ بنبيذ التـمر[2]، وجواز الثـبات على الصلاة فيما إذا سبقه الحدث[3]، وذكروا أمثلة سوى هذا وذهبوا فى تصحيح ما صاروا إليه إلى إثبات الشىء لا يصح مع وجود ما ينافيه.

ببينة: أنه إذا جار القـياس على هذا الأصل لم يكن فرق بـين هذا الأصل وبين سائر الأصول فكان يخرج حينئذ من كونه مخصـوصًا من جملة القياس قالوا: وليس كما إذا ورد النص معللاً لأنه إذا كان معللاً يصير كل ما وجدت فيه تلك العلة كالمنصوص عليه وكان النبى ﷺ قد أمرنا أن نقيس عليه كل ما شاركه فى العلة فصار نصه عليه من قياس الأصـول وكذلك إذا كـان شـيئًا لا يفـصل أحـد بينه وبين المخـصوص فـإن الحكم فى أحدهما يكون حكمًا فى الآخر واحـتج أبو بكر الرازى لهم وقال: إن القياس لما وجب القول به وجب أن يكون حكمًا ثابتًا فى جميع الأحوال حـتى يخصه دليل يسقط حينئذ حكم القياس فى الموضوع المخـصوص، ويبقى حكمه فيما عدا المخـصوص على ما كان عليه وهذا معنى قول فقهائهم: إن القـياس على الأصل المخصوص من القياس لا ينفك

(١) انظر الهداية للميرغينانى (١/ ١٦)

(٢) قال أبو حنيـفة رحمه الله: يتـوضأ بنبيذ التـمر ولا يتيمم بالصـعيد وقال فى كـتاب الصلاة: يتوضأ بنبيذ التمر وإن تيمم معه فهو أحب إلىَّ. وقال أبو يوسف رحمة الله: يتيمم ولا يتوضأ بالنبيذ بحال، وقال محمد رحمه الله: يجمع بينهما احتياطًا ـ وروى أسد بن نجم ونوح بن أبى مريم والحسن عـن أبى حنيفة أنه رجع إلى قول أبى يوسف، انظر الفـتاوى الهندية (١/ ٢١، ٢٢).

(٣) مذهب الحنفية أنه إذا أصـابه الحدث فى ركوعه أو سجوده توضأ وبـنى ولا يعتد بالتى أحدث فيها، انظر الهداية (١/ ٦٥).

عن أصل يعارضه يكون ساقطًا لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض لأن معارضة الدليل بالدليل توجب توقفه عن العمل قال أبو زيد فى هذه المسألة: حكم النص إذا ثبت على وجه يرده القياس الشرعى لكنه ترك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثبات ذلك الحكم فى فرع بالقياس عليه لأن القياس جاء نافيًا لهذا الحكم فلم يجز إثباته كالنص إذا جاء نافيًا لحكم لم يجز إثباته به وأما دليلنا هو أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجار أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفًا للأصول والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلاً بنفسه فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول فقد تعارض قياسان قياس على هذا الأصل وقياس على سائر الأصول فكما يجوز أحدهما يجوز الآخر ثم على المجتهد أن يرجح أحد القياسين على صاحبه ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصل ثبت لا بدليل مقطوع به لأن القياس على ما طريقه يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الظن فأما إذا كان هذا الأصل فقد صح القياس عليه ولا ترجيح بما قلنا، لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم فنطلب الترجيح بدليل آخر وهذا لأن أصول الشرع كلها سمعية فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول ويكون القياس على الكل واحد وقد قال الشافعى رحمة الله عليه فى بعض كتبه ملزمًا إياهم على هذا الأصل الذى ذكروه وهو أن المعدول من القياس لا يقاس عليه غيره قال: قد زعمتم أن القهقهة فى الصلاة تنقض الوضوء واعتقدتم أن هذا معدول به عن القياس ثم زعمتم أنها تبطل صلاته ذات ركوع وسجود، ولا تبطل صلاة الجنازة ولا ينقدح لكم فرق معنوى، ولكنكم اعتمدتم قصة جرت فى صلاة من الصلوات الخمس ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص. ثم قلتم: إن القهقهة تبطل صلاة النفل وإن لم تجز القصة فى النفل فليت شعرى، ما الذى عنَّ لكم من التخصيص من وجه والإلحاق من وجه وقال أيضًا فى مساق هذا الكلام اعتقدتم فى التوضؤ بنبيذ التمر مع اشتمال كلام رسول الله ﷺ لو صح الحديث على التنبيه على ذلك فإنه عليه السلام قال: ثمرة طيبة وماء طهور[1]. وهذا فى الزبيب يوجد فيقال: زبيب طيب وماء طهور وقد قال بعضهم محتجًا لنا فى

---

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/ ٢١) ح (٨٤) والترمذى: الطهارة (١/ ١٤٧) ح (٨٨) وابن ماجه: الطهارة (١/ ١٣٥) ح (٣٨٤) وقال: مدار الحديث على «أبى زيد» وهو مجهول عند أهل الحديث : المسند (١/ ٥٨٢) ح (٤٢٩٥).

هذه المسألة: إنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس فى تخصيص فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل مخالف للعموم أولى، لأن العموم أقوى من القياس عليه فإذا كان العموم نفسه لا يمنع من قياس على أصل فإن أدى إلى تخصيصه فوجود القياس على ما يثبت بالعموم أو بأصل من الأصول كيف يمنع من القياس على أصل آخر؟ فإنه أدى إلى تخصيص الأصول أما الجواب عن دلائلهم قوله: إنه إثبات الشيء مع وجود ما ينافيه قلنا: ولم؟ قالوا: لأن القياس على الأصول يمانع القياس على ما ورد بخلاف الأصول. قلنا: هلا كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول يمانع القياس على الأصول. قالوا: إذا كان القياس على ما يخالف الأصول يمنع أن يدل أمارة على علة الحكم. قلنا: هذا دعوى لا دليل عليها وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص جاز أن يدل عليه دلالة غير النص. فإن قيل: ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان ورد بطريق يفيد العلم وصار أصلاً لكن لا يجوز أن يكون فى القوة بمثل القياس على سائر الأصول قلنا: وهذا دعوى أيضًا وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غير الحكم عما كان عليه من قبل لأنه لما كان ثبت بطريق معلوم صار أصلاً فى نفسه فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علة ويكون التنبيه على علة أقوى من التنبيه على علة مطلوبة من سائر الأصول ثم يقال لهم: أليس قد جاز أن يدل عليها النص وهو أقوى وأظهر من علة الأصول، فلم لا يجوز أن يدل عليها دليل آخر ويكون أقوى من دليل علة الأصول وأما قولهم: إن القياس إذا كان دليل الله وجب أن يثبت حكمه فى جميع الأحوال حتى يخصه دليل قلنا: إذا كان القياس دليل الله عز وجل فالقياس الذى وجد على الأصل المخصوص قياس أيضًا وجب أن يكون دليل الله تعالى فإن رجعوا وقالوا: إن القياس على سائر الأصول يمنع من هذا القياس فقد أجبنا عن هذا وقلنا: إنه ليس هذا القول بأولى من قول من يقول: إن القياس على هذا الأصل يمنع من القياس على سائر الأصول وقولهم: إن القياس على المخصوص لا ينفك عن أصل يعارضه. قلنا: هذا قول المتفقهة الذين لا تمييز لهم فليس لهم من الدرك ما يعرفون به الصحيح من السقيم ويميزون به الخبيث من الطيب وإلا فوجود المعارض لا يمنع صحة القياس لكن يقال للمستدل سيره إلى الترجيح وإلى تقديم أحد العلتين على الأخرى بنوع دليل وأما الذى قاله أبو زيد فليس بشيء، لأن القياس على سائر الأصول ليس يمنع من القياس على هذا الأصل لكن يعارضه ثم لابد

من طلب الترجيح على ما سبق وليس إثبات هذا الفرع بالقياس إثبات شىء بالقياس يمنعه القياس بل الدليل الذى دل على كون القياس صحيحًا مطلق لهذا القياس مصحح إياه ذلك الدليل لم يخص أصلاً دون أصل ولا مانع فجاز القياس من غير تخصيص وما ينحسم به القول فى هذه المسألة أن التعليل قد يمنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار وإن كان لولا النص لأمكن التعليل وهو كقوله تعالى: ﴿**إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين**﴾ [الأحزاب: ٥٠] وقال عليه السلام: «وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حرمتها كيوم خلق الله السموات والأرض»[1].

وقال لأبى بردة بن يسار وقد جاء بجذع من شعر «يجزيك ولا يجزئ عن أحدٍ بعدك» فمهما منعنا نص عن القياس امتنعنا وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر فى الفطر فإذا لم يكن منع من هذه الجهات فالمتبع فى جواز القياس أمكنا به على الشرائط التى ذكرنا من قبل، والمتبع فى منعه امتناعه وعدم تأبيه وقد قال الشافعى رضى الله عنه فى بعض كتبه: ولا يقاس على المخصوص ويجوز أن يؤول فيقال: إنه أراد هذا فى الموضع الذى لا يمكن القياس عليه والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن ينظر إلى المخصوص ويمتحن فإن كان يتعدى معناه قيس عليه غيره كقياس الخنزير على الكلب فى حكم الولوغ وقياس خف الحديد والخشب على خف الأدم على المسح عليه وإن لم يوجد فى المخصوص وجه يمكن القياس عليه كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف فى الثوب، لأنه لا يعرف معنى فى الجنين فيقاس به الملفوف عليه و الله أعلم.

* * *

(فصل)

واعلم أن الفصل الآخر الذى أشار إليه مما مرجوعه إلى مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات وهو قوله: إن الأصل إذا علل ثبت الحكم فى الفرع بالعلة وفى الأصل بالنص وقوله: إن الأصل لا يتغير عما كان عليه والتعليل لا يتعرض له أصلاً فهذا فصل لم أر أحدًا من أصحابنا أورده ويجوز أن نسلم له ذلك ويجوز أن نخالف فيقال: إن التعديه بالعلة لا يتصور إلا بعد ثبوت العلة فى الأصل المنصوص عليه وتحققها فيه ألا

(١) أخرجه البخارى: العلم (١/٢٣٨) ح (١٠٤)، ومسلم: الحج (٢/٩٨٧) ح (٤٤٦/١٣٥٤) بنحوه.

ترى أن الأشياء الستة لما عللت لم يكن بدٌ من ثبوت الطعم عندنا، والكيل عندكم فى الأصل. ثم تعدية كل واحد على اختلاف المذهبين فى الفروع وأقل ما فى العلل أنها أمارات على الأحكام فإذا علل الأصل فلابد أن يصير أمارة عليه ثم يتعدى فيصير أمارة على الأحكام فى الفروع وإذا ثبت أن الوجود لابد منه فى الأصل فنقول: بعد هذا يجوز أن يقال: على ما زعموا ويجوز أن يقال إن الحكم فى الأصل يثبت بالنص للمعنى الذى تناوله التعليل وتصير العلة كالمنصوص عليها، وقد ورد النص فى مواضع دالاً على الحكم مع ذكر المعنى، فأما فى الفرع يكون ثبوته بمحض المعنى، وهذا جائز وروده، مستقيم وجهه.

وأما فى مسألة إزالة النجاسة فعندنا إنما يعلل التعليل فى تلك المسألة، لأنا بينا أنه لابد من وجود العلة فى الأصل: ثم التعدية، وإذا عللنا للطهارة بالأدلة فلا شك أن طهارة الحدث تناولها النص ولم يوجد فيها الإزالة، لأنه لا شىء يزال فبطل التعليل بالإزالة وإذا بطل لم يقبل التعدية، وقد ذكر بعض أصحابنا فصلاً فى هذه المسألة أعنى مسألة النجاسة وأودعه أصول الفقه الذى صنفه. فقال: الذى ذهب إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والقول به أن طهارة الحدث ليست بمعقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسه معقولة المعنى[1]. وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها، وبين إزالة النجاسة، فإن الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها فإذا رفع ذلك بأى مائع كان وقع موقعه قال: واضطرب متبعوا الشافعى فى ذلك فمذهب المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها النظافة والتنقى عن الأدران والأوساخ، وأوضحوا ذلك بتخييل يبتدره من يكتفى بظواهر الأمور فقالوا: الأعضاء الظاهرة وهى الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان وبعض الساق فى المهن والتصرفات تبدو وتظهر ويصادفها الغبرات وغيرها فورود الشرع بغسل هذه الأعضاء فى مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤل فى نهاياتها إلى أمثال ذلك والرأس مستوراً بالعمامة غالبًا، وقد تبدو الناصية والمقاديم من المستروح إلى تحتية عمامته إلى هامته، فلما كان ذلك أبعد اكتفى بالمسح فيه وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى: فى سياق آية الوضوء ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾ [المائدة:٦] ولا مسلك فى نصب المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجع من إيماء الشارع إلى

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (٢/ ٩١١).

التعليل وقوله تعالى: ﴿ليطهركم﴾ ظاهر فى التعليل[١] بما ذكرناه وأورد هؤلاء فى هذا المعنى على أنفسهم التيمم وأجابوا عنه وقالوا: إن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود فى نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين له أن الغرض فى إقامة التيمم مقام الوضوء إدامة الدربة فى إقامة [وظيفة][٢] الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع فى أطوار الناس وإعوازًا لها فيه ليس بالنادر، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها مرنت نفسه على إقامة الصلوات من غير طهارات، والنفس ما عودتها تتعود، فقد تفضى النفس إلى ركونها إلى هواها، وانصرافها عن سراسم التكليف ومغزاه.

ويسأل عن هذا فيقال: لو كان المعنى هذا وجب أن يقال: إذا توضأ وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فيعفر به أو تطلى بالطين وجب أن ينتقض وضوءه فإنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فلأن يجب بتحقيقه أولى.

وقد أجابوا عن هذا وقالوا: إن الأصول إذا تمهدت على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات إلى ما يندر ويشذ ويقل فى الناس من يتطلى ويتضمخ بالقاذورات فلا يعتبر هذا النادر الفارد[٣] .

فإن قال قائل: ما بال الوضوء يختص بوقوع الحدث وقد أجمع العلماء فى الشرع أن الأحداث موجبة للوضوء، وليست ملطخة لأعضاء الوضوء وقد أجابوا عن هذا فقالوا: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافى كون أصله معقولاً قال الإمام جمال الإسلام رحمه الله: وعندى أن هذا التعليل وتكلف الأسئلة ثم تكلف الجواب عنها شىء عظيم والأصح أنه لا يتمشى تعليل صحيح فى إيجاب الوضوء بل الأصح أنه تعبد محض وتكليف من الله عز وجل لعباده من غير أن يتطرق إليه تعليل ولئن أمكن على التعبد وجه من المعنى فإذا لم يمكن تمشيته وطرده على المعنى المذكور فالأولى الإعراض عنه والنظر فيما سواه.

* * *

(١) ذكره إمام الحرمين بنصه، انظر البرهان (٢/ ٩١١، ٩١٢).

(٢) ثبت فى الأصل: (وصيفة)، والصواب ما أثبتناه.

(٣) الفارد أى: المتفرد، انظر القاموس المحيط (١/ ٣١٩).

(فصل)

إذا عرفنا من يجوز له القياس وما يجوز فيه القياس فنقول: لا شك أن القياس نظر شرعى لإثبات حكم شرعى إذا عرف أن النظر الشرعى أقسامًا فنقول:

القياس على ضروب وقد جعلها ابن سريج ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك ومجموع ذلك وجهان على ظاهر جلى وخفى غامض، فالجلى الواضح ما يعلم من غير معاناة فكر[١]، والخفى الغامض ما لا يتبين إلا بإعمال الفكر والروية[٢].

والجلى الواضح على ضربين:

المتناهى فى الجلاء حتى لا يجوز ورود الشرع فى الفرع بخلافه، مثل قوله تعالى: **﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾** [الإسراء:٢٣] وكقوله تعالى: **﴿ما يملكون من قطمير﴾** [فاطر:١٣] وقوله تعالى: **﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾** [آل عمران:٧٥] وكقوله تعالى: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة شرًا يره﴾** [الزلزله:٨] ونحو هذا فإنه لا يجوز فى المعقول أن يرد الشرع بتحريم التأفيف للوالدين وإباحة شتمهما وضربهما فى تجويز ذلك إبطال النص من أصله وغير جائز أن لا يملكون من قطمير ويملكون ما فوق ذلك ولا أن يوفوا ثواب الذرة ويحرموا ما فوق ذلك.

والضرب الثانى من القياس الجلى دون هذا فى الوضوح والجلاء وكان بحيث يجوز

---

(١) القياس الجلى هو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع من قياس الأمة على العبد فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة ونحن نقطع بأن الشارع لم يفرق فى إحكام العتق بين الذكر والأنثى وعرفه الآمدى بأنه ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفى تأثيره، انظر نهاية السول (٤/ ٢٧) إحكام الأحكام (٤/ ٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٤٥).

(٢) القياس الخفى هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ليثبت وجوب القصاص فى المثقل كما وجب فى المحدد فإن الفارق بينهما وهو كون أحدهما مثقلاً والآخر محددًا لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع بل يجوز أن يكون الفارق مؤثرًا ولذلك قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لا يجب القصاص فى القتل بالمثقل، وعرفه الآمدى بأنه ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل، انظر إحكام الأحكام (٤/ ٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٤٥).

ورود الشرع فى الفـرع بخلاف ما فى الأصل ومثـال ذلك قوله عليه السـلام «لا يقضى القاضى وهو غضبان»[1] ومعلوم بأوائل النظر أن ما يتأوى الغضب من جوع مفرط وألم مزعج ونوم مذهل بمنزلـة الغضب فى المنع من القضاء وأبعد من هـذا تعليل ما كان من نحو قوله عليـه السلام «من أعتق شركًا له فى عبـد فإن كان موسراً قوم عليـه العبد»[2] قيمة عـدل يعلم أن الجارية بمنزلة العبد لتساويهـما فى الرق وجاز مع ذلك أن يرد الشرع بالمخالفة بين الغضب والآلام فى القضاء بين العبد والجارية فى التقويم، ومن الناس من زعم أن هذا ليس بقـياس ولكنه من مـعقـول الكلام ومجـرى الخطاب وإلى هذا ذهب الكرخى ومن يتبعه من أصـحاب أبى حنيفة وذكر عبد الجبـار الهمذانى قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن القياس لا يدركـه من ليس بقائس وهذا يستدركه من ليس بقـائس ويشترك فى استدراكه الخاص والعام ولو كان قـياسًا لاختص به أهل النظر والاجتهاد، ولأنه لو كان ما ذكروه من هذا قـياسًا لاحتاج إلى أصل وفرع وعلة، ولما جـار أن يكون الفرع أقوى من أصله، وقد علـم كل أحدٍ أن المعقـول من قوله: ﴿لا تقل لهـما أف﴾ أن الضرب والشتم أشد فى المنع والتحريم من التأفيف والأصح أن ذلك ثابت من جهة القياس لأن غير المذكور لما علم بالمذكـور على طريق الاعتبار، فقد حـصل معنى القياس، وهذا لأن تحريم الشتم والضـرب غير معقول من اللفظ لأنه لو عـقل باللفظ لكان اللفظ موضوعًا للمنع من الضرب والشتم إما فى اللغة أو فى العـرف ومن البين أنه غير موضوع للمنع من الضرب والشتـم فى اللغة وكذلك فى العرف، لأن الناس لا يتـعارفون هذا الاسم، كذلك المعين فصار المنع من الضرب والشتم باعـتبارهم، بالتأفيف المنصوص عليه، وبيان هذا أن الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل: ﴿لا تقل لهما أف﴾ [الإسراء:٢٣] إلى قوله: ﴿وقل لهما قولاً كريمًا﴾ [الإسراء:٢٣] علم أن هذا الكلام خـرج مخرج الأمـر بالإعظام لهما مع مـا تقرر فى الشرع من وجوب تعظيمهـما، وإذا علم هذا علم أن الله تعالى إنما نهى عن التأفيف لأنه ينافى التعظيم ولأنه إنما يفعل هذا القـصد إلا استخفافًا[3] فعلم أنه

---

(١) أخرجـه البخـارى : الأحكام (١٣/ ١٤٦) ح (٧١٥٨) ، ومسـلم : الأقضـية (٣/ ١٣٤٢) ح (١٦/ ١٧١٧) ، والنسائى: القضاء (٨/ ٢١٦) (باب النهى عن أن يقـضى فى قضاء بقضاءين) بنحوه.

(٢) أخرجه البخارى: العتق (٥/ ١٧٩) ح (٢٥٢١).

(٣) ثبت فى الأصل (استخفاف) والصواب ما أثبتناه.

إنما نهى عن التأفيف لكونه أذى ويعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشىء لعلة ويرخص ما فيه تلك العلة وزيادة بل يكون ذلك بالحظر والتحريم أولى، فثبت ما قلنا وهو أن هذا من باب علم غير المذكور من المذكور بطريق الاعتبار فيكون بطريق القياس ولا ينكر سهولة مأخذ وقرب مسلك لهذا لأن هذا لا يخرجه عن كونه على طريق القياس لأن مراتب القياس قد تتفاوت فى الجلاء والخفاء كما تتفاوت مراتب النصوص فمن ذلك ما يدرك بأول ما يفرع السمع ومن ذلك ما يحتاج إلى تأمل وتفكر وهذا الاختلاف لا يخرج ذلك عن كونه نصًا وإنما يتميز النص من غير النص بما كان مذكورًا فى اسمه والقياس ما لا حظ له فى الاسم وإنما أدرك معناه وأما الذى قالوه: إن هذا لو كان قياسًا لكان يحتاج إلى فرع وأصل وعلة قد وجدها هنا، لأن التأفيف أصل والضرب والشتم فرع، والأذى علة وأما قوله: إن غير القياس يعرف ذلك، أو هذا مما يشترك فى معرفته الخاص والعام قلنا: قد حققنا معنى القياس على ما سبق، وهذا لأن هذا القياس فى نهاية الجلاء والانكشاف فلأجل هذا اشترك فى معرفته الخاص والعام ونقول: إنه لا يعلم تحريم الشتم والضرب بهذا الخطاب إلا بالمقدمات التى قلناها إلا أن هذه المقدمات لا تحتاج إلى غامض محض فإن كثيرًا من ذلك يعمله المكلف قبل الخطاب مثل قولنا: إن الحكيم لا يرخص فيما فيه علة المنع وزيادة ومثل قولنا: إن التعظيم مناف للأذى والاستخفاف، وبعض ما قلناه إنما يعلم الإنسان مقترنًا بالخطاب، وذلك قولنا إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فإذا كملت هذه المعانى لكل أحد جاز أن يسمى كل أحد قائسًا لأن كونه قائسًا يمنع هذه الأشياء فإذا وجدت كان قائسًا كان عالمًا كان غير عالم.
وأما قولهم: إن الفرع لا يجوز أن يريد بيانه على الأصل. قلنا: الأغلب هذا الذى قلتم وغير ممتنع أن يوجد فى بعض المواضع بخلاف هذا كما نقول: الروم أعقل من الزنج، والترك أشد بأسًا من الهند، وقد يوجد الواحد من الزنج أعقل وقد يوجد الواحد من الهند أشد بأسًا، وإنما يطرد الأمر على ما قالوه إذا كانت الدلالة واضحة بالأكثر على الأقل فأما إذا وقعت بالأقل على الأكثر فإن الفرع يصير فى التقدير أقوى من الأصل وهذا كما نقول فى الكفارة فى القتل العمد فإنه أقوى فى الوجوب من الكفارة فى القتل الخطأ وإن كان الخطأ هو الأصل لأن النص تناوله وكما أن من يخرج الحنطة فى صدقة الفطر وقوته الشعير فإنه يكون ذلك أقوى فى وجه الجواز من إخراج الشعير وإن كان الأصل هو الشعير لمن قوته الشعير فإن قيل: لو علم ما قلتم بالقياس الجلى يجوز أن لا

يعلم ذلك العاقل إذا منعه الله تعالى من القياس الشرعى قلنا: لو منعنا الشرع النظر فى المعانى أصلاً لم يعلم ذلك فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة:٧] فإن ما اقتضاه اللفظ من الذرتين فما فوقهما إنما هو قضية الاسم لا قضية المعنى لأنه ذرة وذرة إلى أكثر من ذلك قلنا: قد يكون ذرة ونصف ذرة فلا يمكن التعلق بالاسم، وهذا الذى قلناه غاية ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة لكن الخلاف فى هذه المسألة خلاف لفظى وليس فيها فائدة معنوية، وبعد أن وافقونا فى المعنى الذى قلناه، فلا نبالى أن يسمى ذلك قياساً أو لا يسمى، وإنما بالغنا فى إثبات الذى ادعيناه مع أنه ليس للخلاف فيه فائدة معنوية نصرة للشافعي، فإنه قد نص فى موضع أنه قياس مع وصفه بالجلاء والظهور.

وقد قيل: إن **القياس الجلى ثلاثة أقسام:**

أولها: ما عرف من ظاهر النص بعد استدلال ولا يجوز إيراد التعبد به بخلاف أصله، وقد بينا مثال ذلك.

والقسم الثاني: ما عرف معناه بظاهر النص من غير استدلال لكن يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله مثل النهى عن التضحية بالعوراء البين عورها والعرجاء البين عرجها فكانت العمياء قياساً على العوراء والقطعاء قياساً على العرجاء، وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم العوراء أو العرجاء، وإباحة العمياء والقطعاء، ومثل هذا أيضاً نهى المحرم أن يلبس ثوبًا مسه الورس والزعفران، فكان الكافور والمسك على الزعفران والورس وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم الورس والزعفران وإباحة المسك والكافور.

والقسم الثالث: ما عرف معناه من ظاهر نص باستدلال ظاهر فعرف بمبادىء النظر مثل قول الله تعالى فى زنا الإماء: ﴿**فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾ [النساء:٢٥] فجعل حدهن نصف حد الحرائر ولم يكن المعنى إلا نقصهن بالرق، وكان العبد قياسًا عليهن فى تنصيف الحد إذا زنوا لنقصهم بالرق ومثاله أيضًا قوله عليه السلام: «من أعتق شركًا له فى عبد»[1] كما بينا ومثاله أيضًا قوله تعالى: ﴿**إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾ [الجمعه:٩] وكان معنى نهيه تعالى عن البيع أنه شاغل عن الجمعه فصار عقود المناكح والإجارات وسائر المعاملات والصنائع نهيًا عنها قياسًا على البيع لأنه شاغله عن حضور الجمعة.

(١) أخرجه البخاري: الشركة (١٥٦/٥) ح (٢٤٩١) ومسلم: العتق (١١٣٩/٢) ح (١٥٠١/١).

وأما القياس الخفى: فهو ما خفى معناه، فلم يعرف إلا بالاستدلال.

وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان معناه لا يجاء باستدلال متفق عليه مثل قوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم**﴾ وكانت عمات الآباء والأمهات محرمًا قياسًا على الخالات لاشتراكهن فى الرحم والمحرم ومثل قوله تعالى: فى نفقة الولد فى صغره ﴿**فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن**﴾ [الطلاق:٦]. وكانت نفقة الولد فى عجزه عند كبره قياسًا على نفقة الولد لعجز لصغره لاشتراكهما فى البعضية والمعنى فى هذا لائح لتردده بين الجلى والخفي، وهو فى أقسام الخفى بمنزلة القسم الأول من أقسام الجلى.

والقسم الثانى: ما كان معناه غامضًا لتقابل المعنيين أو لتقابل المعانى مثل تعليل الربا فى البر المنصوص عليه إما بالطعم أو بالكيل أو القوت، ولابد من ترجيح أحد هذه المعانى على الآخر من طريق المعنى الذى يكون دالاً على التحريم.

والقسم الثالث: ما كان سببها لحاح يضمنه ومعناه إلى الاستدلال ومثاله ما روى أن النبى ﷺ قضى أن الخراج[1] بالضمان فعلم بالاستدلال أن الخراج هو المنفعة فإن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن ثم الكلام فى تلك المنفعة أنها عبارة عن ماذا يعرف فى مسائل الفقه وهذه ثلاثة أقسام من أقسام القياس الخفى واعلم أنا إنما ذكرنا قياس المعنى فأما قياس الشبه فله باب يذكر فيه ولابد من زيادة شرح ليحصل معرفة الصحيح من ذلك والفاسد، وسيأتى بمشيئة الله تعالى.

* * *

فصل

فى أقسام طريق العلل الشرعية

اعلم أن للعلل الشرعية طرقًا كثيرة فى الشرع وقد يكون ذلك من جهه اللفظ وقد يكون من جهه الاستنباط فأما الطريق من جهه اللفظ فقد يكون من جهة الصريح وقد يكون من جهة التنبيه فأما الصريح فمثل قول القائل: أوجبت عليك كذا لعلة كذا ومثل قوله: أوجبت عليك كذا لأنه كذا أو لأجل كذا أو لكى يكون كذا وهذا دون الأول فى

(١) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/ ٢٨٢) ح (٣٥٠٨)، والترمذى: البيوع (٣/ ٥٧٢) ح (١٢٨٥) وقال: حسن صحيح، والنسائى: البيوع (٧/ ٢٢٣) (باب الخراج بالضمان)، وابن ماجه: التجارات (٢/ ٧٥٤) ح (٢٢٤٣)، وأحمد: المسند (٦/ ٥٦) ح (٢٤٢٧٩).

التصـريح، وروى عن النبى عليـه السلام أنه قال: «إنمـا نهيتكم لأجـل الرأفة»[١] وقال تعالى: ﴿كيلا يـكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر:٧] وأما الألفاظ المنبـهة على العلة فضروب: منهـا: قوله عليه السلام فى المحـرم الذى وقصت به ناقته «لا تخـمروا رأسه ولاتقربوه طيـبًا فإنه يبعث يوم القيـامه ملبيًا»[٢] وهذا من باب تعلـيق الحكم على علتـه بلفظ الفـاء، وقد تدخل الفاء عـلى العلة والحكم متـقدم وقد تدخل الفـاء على الحكم والعلة متقدمة مثل قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة ٣٨] ومثله قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمـنوا إذا قمتم إلى الصـلاة فاغسلوا وجـوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة:٦] وقال الله تعالى: ﴿فإن كـان الذى عليه الحق سفـيهًا أو ضعـيفًا أو لا يستطيع أن يمل هو فليـملل وليه بالعدل﴾ [البقرة:٢٨٢] فهذا دليل على أن الـعلة فى قيام وليـه بالإملاء هو أنه لا يسـتطيع أن يمل هو ومـن هذا الضرب مـا روى أن النبى ﷺ «سهى وسجد»[٣] «وزنا ماعز فـرجمه رسول الله ﷺ»[٤] ومن ضروب التنبـيه أن يسأل النبى ﷺ عن حكم شىء ويذكر السـائل صفة ذلك الشىء: مما يجوز كـونها علة مؤثرة فى ذلك الحكم فـيجيب النبى ﷺ عند سـماع تلك الصـفة يدل أن العلة تلك الصـفة، ومثال هذا قـول القائل للنبى ﷺ «واقعت أهلى فى نهار رمـضان» وقول النبى ﷺ فى الجواب «أعتق رقبة»[٥] وقد يكون هذا فى لفظ الإفطار أن يثبت عن النبى ﷺ.

ومن ضروب التنبيه: أن لا يكون لذكـر الوصف فائدة لو لم يكن علة فمن ذلك أن يكون الوصف مـذكورًا بلفظ أن كـما روى أن النبى ﷺ امـتنع من الدخول علـى قوم عندهم كلب. فقيل له: إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة. فقال: إنها ليست نجسة إنها من الطوافـين عليكم والطوفات[٦]. فلو لم يكن لـكونهـا من الطوافـين تأثيـر فى

(١) أخـرجه مـسلم: الأضـاحى (٣/ ١٥٦١) ح (٢٨/ ١٩٧١)، وأبو داود. الضحـايا (٣/ ٩٩) ح (٢٨١٢) والنسائى. الضحايا (٧/ ٢٠٧) (باب الادخار من الأضاحى).

(٢) أخرجه البخارى: الصيد (٤/ ٧٧) ح (١٨٥١)، ومسلم: الحج (٢/ ٨٦٦) ح (٩٩/ ١٢٠٦).

(٣) أخرجه البخارى: السهو (٣/ ١١٦) ح (١٢٢٧)، ومسلم. المساجد (١/ ٤٠٣) ح (٩٧/ ٥٧٣).

(٤) أخـرج البـخـارى: الحـدود (١٢/ ١٣٨) ح (٦٨٢٤)، ومـسلم: الحـدود (٣/ ١٣١٩) ح (١٧/ ١٦٩٢).

(٥) أخرجه البخارى: النكاح (٩/ ٤٢٣) ح (٥٣٦٨)، ومسلم: الصيام (٢/ ٧٨١) ح (٨١/ ١١١١) ولفظه للبخارى.

(٦) أخرجه الدارقطنى: سننه (١/ ٦٣) ح (٥)، والبيهقى فى الكبرى (١/ ٣٧٧) ح (١١٧٦) بنحوه.

طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارته فائدة.

ومن ذلك: أن يوصف المحكم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بتركها، فعلم أنها ما ذكرت إلا لأنها علةٌ، وذلك مثل قوله ﷺ «تمرة طيبةٌ وماءٌ طهور»[١] ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر قال: «أينقص الرطب إذا جف؟ قيل: نعم قال فلا إذًا»[٢] فلو لم يكن نقصانه عند اليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره معنى.

ومن التنبيه أيضًا قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته»[٣]. فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم بالقبلة والمضمضه، لأنه لم يحل ما يتبعها من الإنزال والازدراء.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «لا يرث القاتل»[٤] وقوله عليه السلام «لا يقضى القاضى»[٥] الخبر ووجه التنبيه: أنه لما تقدم بيان إرث الورثة فلما قال: لا يرث القاتل مفرقًا بينه وبين جميع الورثة علم أن القتل علةٌ فى منع الإرث، وكذلك فى اللفظ الثانى لما تقدم أمر القاضى بأن يقضى فإذا منع من أن يقضى وهو غضبان علم أن الغضب علةٌ فى المنع منه.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدًا بيدٍ»[٦]، فلما قال هذا البعد نهيه عن بيع البر متفاضلاً دل أن اختلاف الجنس العلة فى أن يجوز[٧] البيع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/٢٤٨) ح (٣٣٥٩) والترمذى: البيوع (٣/٥١٩) ح (١٢٢٥)، وقال: حسن صحيح: والنسائى: البيوع (٧/٢٣٦) (باب اشتراء التمر بالرطب).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود: الديات (٤/١٨٧ ـ ١٨٨) ح (٤٥٦٤)، والدارمى: الفرائض (٢/٤٧٨) ح (٣٠٨٠)، وأحمد. المسند (١/٦١) ح (٣٤٨).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه مسلم: المساقاة (٣/١٢١١) ح (٨١/١٥٨٧)، وأبو داود: البيوع (٣/٢٤٦) ح (٣٣٥٠)، ولفظهما: «فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدًا بيدٍ».

(٧) ثبت فى الأصل (جوار)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

عقدتم الأيمان﴾ [المائدة:٨٩] فدل أن تعقيد اليمين علة المؤاخذة.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم»[1] فإذا استأنف أحدٌ السببين بذكر صفةٍ من الصفات فقد ذكر الآخر، وتلك الصفة يجوز أن تؤثر فى الحكم دل أنه علة.

ومن ضروب التنبيه قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعه:٩] لما أوجب علينا السعى ثم نهى عن البيع المانع من السعى علمنا أنه إنما نهانا لأنه مانع من الواجب.

واعلم: أن هذه الوجوه ذكرها المتكلمون من الأصوليين والكلام على مجالٌ ونحن إذا بينا العلل الصحيحة ووجوه تأثيرها فى الأحكام عرف عند ذلك صحيح العلل من فاسدها وعلى الجملة لا بأس بذكر هذه الضروب، لأن هذه العلل علل من النصوص، وطلب الفوائد من النصوص واجبٌ، فإذا أمكن استفادة علة من نص صاحب الشرع فلا مترك لها كما أنه إذا أمكن استفادة حكمٍ منه فلا معرض عنه وقد ذكرنا فى مسألة علة الربا أنا عللنا كون الطعم علة بالنص وجعلنا ذلك أحد فوائد النص وذكرنا أن بيان التأثير غير واجبٍ علمنا بعد أن ثبت لنا كونه علة أحد فوائد النص، لأن طلب الفوائد لما وجب وكان كون الطعم علة إحدى فوائده سقط عنا بيان تأثيره وهذه طريقة حسنة ذكرناها فى الخلافيات ولا بأس بالاعتماد عليها، وإن اخترنا بيان التأثير فقد ذكرنا أن التأثير فى الطعم وبلغنا غاية الإمكان وكلتا الطريقتين حسنتان معتمدتان ومن الله العون.

* * *

(فصل)

إذا عرفنا أقسام القياس رجعنا إلى بيان ما يشتمل عليه القياس فنقول:

إن القياس يشتمل على أربعة أشياء: على الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

ونمثل مثالاً لنعرف هذه الأشياء الأربعة فنقول: إذا قسنا الأرز على البر فى جريان الربا، والنبيذ على الخمر فى التحريم فالأصل هو البر أو الخمر، والفرع هو الأرز أو النبيذ، والعلة الطعم أو الشدة، والحكم جريان الربا ويقال حرمة الفضل فى الأول

---

(١) أخرجه البخارى: المغازى (٧/ ٥٥٣) ح (٤٢٢٨) ومسلم: الجهاد (٣/ ١٣٨٣) ح (٥٧/ ١٧٦٢) وابن ماجه: الجهاد (٢/ ٩٥٢) ح (٢٨٥٤) والدارمى: السير (٢/ ٢٩٧) ح (٢٤٧٢).

وحرمة الشرب فى الثانى.

قال أبو زيد: لابد للقياس من أصول [بل][(1)] وهم شهود الله تعالى على أحكامه فيما لا نص فيها، ولابد من وصفٍ جامعٍ بين الأصل والفرع وهو الشهادة، ولابد من قائس وهو طالب معرفه الحكم المحتاج إليه فشهادة الجامع بين الأصل والفرع، ولابد من حكم يثبت لديه ليحكم به وهو القلب ولابد من شهود وهو الحكم المطلوب، ولابد من صلاح الشاهد للشهادة كما فى شهود المعاملات صلاحهم للشهادة بالحرية والعقل والبلوغ[(2)] كذلك الأصل يجب أن يكون صالحًا للتعليل ولابد من اعتبار الوصف صالحًا كما يعتبر لفظ الشاهد، ولابد من اعتبار العدالة كما فى الشاهد، والعدالة ها هنا هو التأثير، ولابد من مشهود عليه وهو البدن واللسان، فاللسان يلزم الإقرار بحكم تلك الشهادة، والبدن يلزمه العمل به، وهذا إذا حاج نفسه، فأما إذا حاج غيره فمثال المتناظرين مثل المتخاصمين فى حقوق الناس، فالمجيب حقوق الناس بمنزلة المدعى والسائل بمنزلة المنكر، والقياس شهادة، والأصل شاهد والمجيب مستشهد، والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه، والقلب منه حاكم عليه وتأثير الوصف عدالة ظاهرة، وهذا الذى ذكره هذا الرجل تكلف شديدٌ وليس يليق بالمحققين وقد دخل فى أثناء هذه التفاصيل ما لا يمكن تحقيق معناه على انفراده وقد نقلته على ما أورده.

قال: وقد خالفنا الشافعى رحمةُ الله عليه فى بعض ما ذكرنا على ما نذكر فى تفاصيل هذه الجملة، وما ذكرناه من الأشياء الأربعة كافٍ فى معرفة ما يشتمل عليه القياس، لأن القياس إلحاق فرع مجهولٍ بأصل معلومٍ لحكم مطلوبٍ بعلةٍ جامعةٍ والمثال ما بينا أن البر أصل، والأرز فرع والطعم علةٌ والربا حكمٌ، ولابد أن نفرد لهذه الأشياء الأربعة لكل منها فصلاً.

* * *

(1) طمس فى الأصل، ولعله ما أثبتناه.

(2) شروط الشهادة سبعة:

الحرية والبلوغ والعقل والعدالة وأن يكون متيقظًا حافظًا لما يشهد به وأن يكون ذا مروءة وانتفاء الموانع، انظر المغنى (١٢/ ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠).

أما فصل : الأصل

فنقول: اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء فى أمرين: فى أصول الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع فيقولون: هى الأصل وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول الأصل ويستعملون اسم الأصل فى الشىء الذى يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ والبر أصل الأرز.

وحد الأصل: ما عرف حكمه بنفسه أو ما عرف به حكم غيره ومن مثبتى القياس من جوز أن يكون القياس بغير أصل وهذا قول من خلط الاجتهاد بالقياس.

والصحيح: أنه لابد له من أصل، لأن الفرع لا يتفرع إلا عن أصول لوقوع الفرق بين الأصول والفروع.

والأصل ضربان: معلول وغير معلول.

فأما غير المعلول فما لم يعقل معناه كأعداد الركعات، واختصاص الصيام بشهر رمضان وغير ذلك وقد سبق بيان هذه القصة وأما المعلول فهو ما عقل معناه وهو ضربان متعد وغير متعد.

فأما غير المتعد فهو ما عدم معناه فى غيره فوقف حكمه على نصه كتعلل الذهب والفضة أنهما اسمان فهذا لا يوجد معناهما فى غيرهما فوقف الحكم عليها وعند أبى حنيفة وأصحابه لا يكون غير المتعدية علة بحال وقد سبق الكلام فى هذا الفصل.

وقد قال أبو زيد: فى تقويم الأدلة فى العبادة عن الخلاف فى هذه المسألة قال علماؤنا: حكم العلة تعدية النص المعلل إلى فرعٍ لا نص فيه.

وقال أصحاب الشافعى: حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذى يتبين علة.

قال: فعلى هذا العلة إذا لم تكن متعدية كانت فاسدة. قال: فإما الذين قالوا: إن حكم العلة هو تعلق الحكمية فقد شبهوا هذه العلل بالعلة العقلية فإنها لا تعرف عللاً إلا بتعلق أحكامها بها فكذلك العلل الشرعية إذا كانت منقولة عن الشارع قال: والجواب عن هذا وهو الطريق فى المسألة أن النص لا يجوز تعليله بعلة تغير حكم النص بنفسه، وإذا كان كذلك وجب أن يبقى الحكم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وهو أن يكون وجوبه مضافًا إلى النص دون العلة فإنك متى قصدت الإضافه إلى العلة كنت قد غيرت حكم النص عما كان قبل التعليل، ولأن العلة لما لم تشرع حجة إلا بعد النص

صارت لغوًا مع النص، وإذا صارت لغوًا لم يجز تعليق الحكم بها وإذا ثبتتا بهذا تبين بهذا أن حكم العلة التعدية لا غير، ونظيره من العقود الحوالة ما لها حكم سوى التحويل من ذمة إلى ذمة ونحن قد أجبنا عن هذا وبينا صحة مثل هذه العلة وذكرنا فائدتها فلا معنى للإعادة.

والحرف لنا: أن التعليل عندنا إذا أفاد حكم بصحته فيكون لتعدية الحكم تارة ويكون لقصر الحكم على المنصوص عليه تارة، وقد سبق بيان هذا رجعنا إلى ما كنا فيه.

وأما التعليل المتعدى فوجود ومعناه فى غيره كتعليل البر والشعير فى الطعم والكيل الموجود فى غير البر والشعير فهو أصل فى نفسه وأصلٌ لغيره فيجوز مثل هذا أن يكون أصلاً للقياس وسواء أجمع القائسون على تعليله وهذا فاسدٌ من وجهين:

أحدهما: أنه لو روعى انعقاد الإجماع على تعليله لبطل القياس، لأن نفاة القياس ممتنعون من تعليل الأحكام.

والثاني: أنه لو روعى انعقاد الإجماع على تعليله لروعى انعقاد الإجماع على علته ولو روعى هذا لما استقر قياس إلا بالإجماع وهذا مدفوعٌ بالإجماع.

والجملة أن عندنا كل أصل يوجد معناه فى غيره جاز القياس عليه، سواءٌ كان ما ورد به النص مجمعًا على تعليله أو مختلفًا فيه وكذلك سواء كان موافقًا لقياس الأصول أو مخالفًا وكلا الأصلين قد سبق، وهذا الذى قلناه فى الأصل الذى عرف بالنص، فأما ما عرف بالإجماع فحكمه حكم ثابت بالنص فى جواز القياس عليه على التفصيل الذى قلناه فى النص.

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذى أجمعوا لأجله. وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل فى إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت بالإجماع، وأما ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره ويقاس عليه غيره، اختلف أصحابنا فى ذلك: والصحيح أنه لا يجوز لأنه إثبات حكمٍ فى الفرع بغير علة للأصل وذلك لا يجوز.

ومثال هذا: أنا نقيس الأرز على البر بعلة الطعم فلو استخرج من الأرز معنى لا يوجد فى البر وقيس عليه غيره فى الربا فهذا محالٌ لاختلاف الأصحاب، وقد ذكرنا أن الصحيح أنه لا يجوز لأن علة جريان الربا فى الأرز الطعم فلو استخرج منه معنى سوى

الطعم وقيس عليه غيره أدى إلى ما ذكرنا، وهو إثبات الحكم فى الفرع بغير علة الأصل، وهذا لأن الفرع ما شارك أصله فى علة حكمه، فإذا لم يشارك لم يكن فرعًا، وأما إذا قاس الأرز على البر بعلة الطعم ثم قاس الذرة على الأرز بعلة الطعم فهذا لا معنى له، لأن الذرة والأرز جميعًا فرعان للبر فإذا جعل الذرة فرعًا للأرز لم يكن هذا أولى بأن يجعل الأرز فرعًا للذرة وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب أن يكونا جميعًا فرعين للبر.

فإن قال قائلٌ: ما قولكم فى الأصل فى حكم الربا أهو النص أم البر؟ قلنا: قد اختلفت الفقهاء والمتكلمين فى هذا:

قال بعضهم: الخبر هو الأصل للبر ولكل مطعوم ومكيل، لأن الحكم مأخوذٌ منه فصار أصل الكيل هو الخبر.

وقال بعضهم: الأصل هو الحكم المعلل لثبوت الربا، لأنه المطلوب فى الفرع فكان هو الأصل فى الفرع.

والصحيح: هو المذهب الثانى وتمامه أن الخبر أصل للبر، والبر أصل لكل ما يقاس عليه، وهذا ظاهرٌ حسنٌ فليعتمد عليه إذا عرفنا هذه الأصول التى يقاس عليها فنقول ما لا يثبت من الأصول مأخذ هذه الطرق، أو كان يثبت ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه، لأن الفرع إنما يجعل فرعًا لأصلٍ ثابتٍ فإذا كان الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته.

وقال أبو زيد فى هذا الفصل: مذهب علمائنا أن الأصول كلها معلولة ولا يجب العمل مما جعل علة أوصاف الأصل إلا بدليل يميز به بين علته وبين غيره من الأوصاف، ومع وجود هذا أيضًا لا يجب العمل بها إلا بدليل يدل على كون الأصل شاهدًا للحال.

وحكى عن الشافعى رضى الله عنه أن الأول يجب وهو الذى يميز الوصف الذى هو علة من غيره ولا يجب أكثر من هذا.

واستدل فيما اختاره وفسره وقال: مع هذا الذى ذكره الشافعى يحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهدًا يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة فى الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتمل واحدًا بعينه من بين الجملة أن لا يكون معلولاً وقد وجد بالإجماع نصوص غير معلولة فلا يكون حجةً على الفرع مع قيام هذا الاحتمال

حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهدًا للحال. كالرجل المجهول الحال إذا شهد قبلت شهادته، وإذا طعن الخصم فى حريته لم يصر حجة عليه لكونه حرًا فى الأصل إلا بدليل يوجب حريته فى الحال، لأن حرية الأصل تحتمل التغيير بعارض فلم يكن حجة على غيره بحال.

فإن قيل: أليس النبى ﷺ كان قدوة أمته فما كان له وعليه وقد احتمل أن يكون مخصوصًا ومع ذلك صار فعله حجة على غيره أجاب وقال: إن الحجة فى الابتداء فيه كونه نبيًا وما اختلف الحال فى كونه مقتدى به على كل حال، والخصوص ثبت بدليله فى بعض أحواله وأفعاله فبقى الباقى على عمومه كالنص إذا خص منه شىءٌ فإن الباقى يبقى على عمومه وأما هاهنا فإن النص المعلول هو الشاهد بعلته وقد احتمل فى نفسه أن لا يكون معلولاً بعارض كالشاهد هو حجة بشهادته واحتمل أن لا يكون حجة بعارض رق أو غيره وإذا احتمل على هذا الوجه فلابد من دليلٍ.

قال: ومثال هذا أنا متى عللنا حرمة الفضل فى الذهب بالذهب بكونه موزونًا احتجنا إلى بيان أنه معلول بهذا الوصف بدليل يوجب له غير الدلائل المصححة للقياس وذكر فى هذا فصلاً طويلاً اقتصرنا على هذا القدر.

واعلم: أن هذا الذى ذكره ليس بشرط بعد أن يظهر تأثير الوصف فمتى ظهر التأثير للوصف الذى جعل علة وامتاز بالتأثير عن غيره من الأوصاف وقع الاكتفاء بذلك وأما قولهم: إنه يحتمل ألا يكون هذا الأصل معللاً ويحتمل أن يكون معللاً قلنا: ما استوى الاحتمالان، لأن الأصل الذى نعرفه فى الشرع أن كل أصل أمكن تعليله جاز ألا يمنع مانع من تعطيله يدل عليه أن الدلائل التى دلت على صحة التعليل دلت على تعليل كل أصل لأن الدلائل لا تخصيص فيها فإن عرض عارض دليلٍ أنه لا يعلل أصل من الأصول لا يجب التوقف فى سائر الأصول ألا ترى أن العموم حجة وقد خص بعض العمومات ثم بأن خص بعض العمومات لا يدل على أنه يجب التوقف فى كل عموم حتى يدل الدليل أنه غير مخصوص وأظهر من هذا أمر النبى ﷺ فإن الخصوصية فى حقه محتملة ومع ذلك لا يعتبر هذا الاحتمال بل اعتبر الأصل المعهود وهو أنه قدوة إلا أن يقوم الدليل على خلافه فى موضع وقولهم: إنه لا خلاف فى كونه مقتدى به وهذا الوصف منه لا يحتمل غيره وفى مسألتنا وجد الاحتمال فى هذا الأصل أنه غير معلول قلنا: نعم لا اختلاف أنه مقتدى به فى الجملة وكذلك الاحتمال عند إطلاق كونه قدوة

فأما فى كل شىء بعينه فيحتمل أنه مخصوص به ويحتمل أنه غير مخصوص به فلا فرق بين الفصلين بوجه ومن هذا الأصل نقول: إن تحريم الخمر معلول وهم يقولون: ليس بمعلول ويطالبون بإقامة الدليل أنه معلول ونحن نقول: الدلائل التى دلت على صحة القياس لم تخص محلاً دون محل وكل أصل أمكن تعليله بعلة مؤثرة وجب تعليله والتأثير فى تعليل الخمر بالشدة فى نهاية القوة يدل أنها المحرمة وإذا عرفنا وفرغنا عن هذا الأصل بذكر الفصل الثانى وهو الكلام فى فروع القياس فالفرع فى القياس ما ألحق بأصل أخذ حكمه منه وقد يكون الفرع على نوعين: فرع معنى معلول وفرع شبه متماثل وقد أنكر بعض القائسين بأن يكون المشبه لأصله فرعًا فى حكمه فأبطل فرع الشبه وأثبت فرع المعنى ولم يجعل الفروع إلا ما شاركت الأصل فى المعانى دون الأشباه وعكس هذا آخرون وأثبتوا فرع الشبه وأنكروا فرع المعنى. وذهب الأكثرون إلى تصحيح كليهما وأثبتوا فرع المعنى وفرع الشبه وسنبين الصحيح من ذلك، واعلم أن الذى يلزم فى فرع المعنى أن يكون مشاركًا لأصله فى المعنى الذى جعل علة الحكم.

وأما اختلافهما فيما عدا ذلك من المعانى لا يؤثر فقد تكون الصلاة أصلاً للحج فى أحكام وورد النص عليها فى الصلاة لاشتركهما فى معانى تلك الأحكام وإن اختلفا فيما عدا ذلك من المعانى وكذا الحج مع الصلاة والذى يلزم من فرع الشبه أن يجتمع الأصل والفرع فى أكثر الأشباه وأغلبها وأقواها، ولا يلزم أن يجتمعا فى جميع الشبه لأنه يكون هو ولا يكون بينهما فرع ولا أصل وقد ذكر.

ومثال ذلك: إلحاق العبد بالحر فى وجوب القصاص فى النفس والأطراف، ووجوب الكفارة، وكذلك إلحاق العبد بالأمة فى تنصيف الحد، وإلحاق الجواميس بالبقر فى الزكاة، وقد يكون الشبه فى صورة الذات وقد يكون الشبه فى حكم الذات، والأمثلة التى قلناها فى العبيد والأحرار، والبقر والجواميس لبيان الشبه فى صورة الذات.

وأما الأمثلة للشبه فى حكم الذات كإلحاق الوطء بالشبهة بالوطء فى النكاح لاشتباههما فى الأحكام، وكذلك إلحاق المكاتب بالحر وأما العبد فى تمليك المال فإن ألحق بالحر فى ثبوت ملكه فبقياس الشبه فى حكم الذات وليس يمتنع أن نجمع بين الشبهين فى الصورة والحكم فيحكم بكل واحد منهما فى موضعه بما يقتضيه ثم إذا عرف معنى فرع المعنى وفرع الشبه يكونان متشاركين لأصلهما فى صفة الحكم المطلوب بهما من وجوب وإسقاط وتحليلٍ وتحريمٍ وإن اختلفا فى طريق الحكم بالمعنى والشبه،

فيكون فى الأصل معلومًا وفى الفرع مظنونًا وسيأتى فى ذلك فرع المعنى وفرع الشبه وحين فرغنا من هذا الأصل وهو بيان الفرع فنذكره بعده.

* * *

الفصل الثالث: وهو القول فى علة القياس

وفيه الكلام الكثير وقد وقع فيه الخبط العظيم ولابد أن نعتبر فى ذلك زيادة اعتناء ليظهر ما هو الحق من ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه.

واعلم أن العلة[1] مأخوذة فى اللغة من العلة التى هى المرض لأن لهذه العلة تأثير بيان الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض وقيل: سميت العلة علة لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض.

والأول أحسن لأنا بينا أن غير المتعدية من العلة تكون علة وقيل: إن العلة مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة شرب الماء مرة بعد مرة لأن المجتهد فى استخراجها يعاود النظر بعد النظر.

وأما حد العلة: فقد قالوا: إنها الصفة الجالبة للحكم.

وقيل: إنها المعنى المثير للحكم[2].

واعلم: أن علة الحكم شرطٌ فى صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع، وذهب بعض القائسين من أصحاب أبى حنيفة وغيرهم إلى أن القياس يصح بغير علة إذا لاح بعض الشبه احتجاجًا بأن الصحابة حين قاسوا لم يعللوا وإنما شبهوا فجمعوا بين الشيء والشيء لمجرد التشبيه من غير تعليلٍ مثلما فعلوا بالجد والإخوة وغير ذلك.

وذهب جمهور القائسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لابد منها فى القياس وهو ركن القياس ولا يقوم القياس إلا بها والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يرد الفرع إلى الأصل بسببٍ جامعٍ بينهما أو بغير سببٍ ولا يجوز أن يكون بغير سببٍ لأنه لا

---

(١) ثبت فى الأصل اللغة، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) اختلف الأصوليون فى تعريف العلة:

عرفها الرازى بأنها المعرفة للحكم، انظر المحصول (٢/ ٣١١) الأحكام (٣/ ٢٨٩).

عرفها الغزالى بقوله: الوصف المؤثر فى الحكم لا بذاته بل بجعل الشرع عرفها الآمدى بأنها الوصف الباعث على الحكم، انظر المحصول (٢/ ٣١١) الأحكام (٣/ ٢٨٩) نهاية السول (٤/ ٥٤، ٥٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٦١، ٦٢، ٦٣)

يكون رده إلى أصل بأولى من رده إلى غيره فلا يتعين الأصل، وإن كان بسببٍ فلابد أن يكون ذلك السبب متعينًا لأن السبب المجهول لا يكون شيئًا فلم يبق إلا أن يكون بسبب معين، ثم ذلك السبب المعين عندنا فى الجمع هو العلة فإن سموه علة فقد وقع الاتفاق وإن لم يسموه علة فقد وقع الاتفاق فى أنه لابد من جامع فالنزاع فى الاسم مع الاتفاق فى المعنى مصرح وأما الصحابة فقد عللوا تارة وأرسلوا الشبه أُخرى قال على رضى الله عنه فى حد الخمر: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون[1]. فقد ذكر التعليل.

وقالت الصحابة لأبى بكر ـ رضى الله عنهم ـ: «رضيك رسول الله ﷺ لديننا فرضيناك لدنيانا» وأما إذا أرسلوا إرسالاً فهو تنبيه على القائس وليس بقياس وإذا ثبت أنه لابد من العلة فى صحة القياس فتقدم مسألة الطرد وكلام الفقهاء فى ذلك.

* * *

مسألة: اعلم أن الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل:

وهو الذى لا يناسب الحكم ولا يشعر به[2]، وكذلك الاطراد لا يكون دليل صحة العلة وبالغ القاضى أبو بكر محمد بن الطيب فى التغليط على من يعتقد ربط حكم الله تعالى به وقال بعض أصحابنا وطائفة من أصحاب أبى حنيفة أنه حجة[3] ذكره الشيخ أبو إسحاق فى التبصرة عن أبى بكر الصيرفى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجةً والاطراد دليلاً على صحة العلة حشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء واحتج من قال: إن الطرد حجة بالأدلة التى دلت على أن القياس حجة وقالوا: إنها لم تخص وصفًا دون وصف، وهذا لأن علل الشرع أمارات على الأحكام وليست

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الطرد: مصدر بمعنى الاطراد ومعناه وجود الحكم مع وجود الوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها، انظر نهاية السول (٤/ ١٣٥) البرهان (٢/ ٧٨٨) المحصول (٢/ ٣٥٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١١٥).

(٣) اختلف الأصوليون فى كون الطرد مفيدًا للعلية: فذهب أكثرهم منهم الآمدى وابن الحاجب إلى أنه لا يفيدها ولا يكون حجة وذهب جماعة منهم الرازى والبيضاوى إلى أنه مفيد للعلية ويحتج به فيها، نهاية السول (٤/ ١٣٥) سلم الوصول (٤/ ١٣٥) البرهان (٢/ ٧٨٨، ٧٨٩) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١١٧).

من قبل العلل العقلية فصح تعليقها بالصور وتصير تلك الصور أمارات على الأحكام كالنصوص التى ترد فى أحكام ولا يعقل معانيها فهذه العلل مثل تلك النصوص فى الأحكام.

واستدل من قال: إن الإطراد دليل صحة العلة قال: لأن عدم الإطراد دليلٌ على فساد العلة فالإطراد دليل صحة العلة، ولأن الإطراد والجريان هو الاستمرار على الأصول من غير أن تردها أصل وهذا شهادة من الأصول فى غير أن يردها أصل وهذا شهادة من الأصول لها بالصحة فوجب أن نحكم بصحتها.

ببينة: أنها إذا أطردت فقد عدم ما يوجب فسادها فوجب أن نحكم بصحتها لأنه ليس بين الصحة والفساد واسطة.

وأما دليلنا فى أن الطرد ليس بحجة هو أنا اتفقنا على أن الاحتكام على الشرع باطل ألا ترى أنه لو احتكم المحتكم من غير ذكر علة أصلاً فيكون قوله باطلاً وصفة المحتكم على الشرع أن لا يكون لقوله الذى يقوله طريق معلوم ولا مظنون ونحن نعلم قطعًا أن أحكام الشرع مرتبطة إما بطريق علمى أو ظنى ويستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يصير مجرد احتكام على الشرع من قائله والدليل على أن الظن لابد من إشارة إلى سبب حتى يعمل به أن العلميات فى الشرع لابد من استنادها إلى طريق يوجب العلم فالظنيات لابد من استنادها إلى سبب يفيد الظن ولأن من ادعى يظن أن وراء هذا الجبل المطل علينا جيشًا عظيمًا أو بحرًا أو سباعًا أو غير ذلك من الأشياء فإنه لابد من استنادها إلى أسباب فإنه إذا لم يربط بسبب كان مما ظنه مهوسًا وفى قوله هاذيًا ثبت أن الظن لابد له من سبب ليعمل عليه والطرد لا يفيد علمًا ولا ظنًا لأن الحكم الذى ربط به إثباتًا لو ربط به نفيًا لم يترجح فى مسلك الظن أحدهما على صاحبه فبطل التعلق به. فإن قيل: سلامته عن النقض يفيد علية الظن كونه علمًا على الحكم. قلنا: هذا الذى قلت هو طرد الطارد وهذا الطارد مطالب بتصحيح علة وطرده لعلته لا يكون دليلاً على صحة علته فإن فعله لا يكون دليل صحة قوله: ثم هذا المعترض يقول: إن الإطراد فى محل النزاع وعندى أنه لا إطراد. فإن قال المعلل: قد طرد فى غير محل النزاع يقال له: جريانه فى غير محل النزاع لا يوجب إطراده فى هذا الموضع الذى وقع فيه النزاع وهذا لأن الطارد منازع فى طرده فكيف يستدل بإطراده وإنما غاية دعواه أنه يقول: إن الدليل على صحة طردى دعواى إطراده فى صورة النزاع قال القاضى أبو بكر: لو جاز

التمسك بالطرد لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق لما كان من اشتراط استجماع أوصاف المجتهدين معنى ثم قال: فإن زعم زاعم أن شرط الطرد أن يسلم عن العوارض والمبطلات ولا يهتدى إلى ذلك إلا عالم فقال: كيف لا يهتدى بأن يذكر علة ويطردها أين وجدت قال وإذا انتهى التصرف فى الشرع إلى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقًا لكل قائل أن يقول ما يريد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع تبعتهم إلى البحث عن المعانى المختلة المؤثرة.

ببينة: أنا جعلنا إجماع الصحابة هو الدليل الأقوى فى صحة القياس ولم يرو عن احد منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وإنما نظروا إلى الأقيسة من حيث المعانى وسلكوا طريق المراشد والمصالح التى تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان الطرد قياسًا صحيحًا لما عطلوه ولما أهملوه ولما تركوا الاعتلال به وكذلك سائر الأئمة المقتدى بهم من بعدهم وضرب الحليمى لذلك مثلاً فقال: من رأى دخانًا ناثرًا فظن أن وراءه حريقًا كان مصيبًا فى ظنه ومن رأى غبارًا ثم ظن أن وراءه حريقًا كان مختلاً فى ظنه نعم لو ظن أن وراءه عسكرًا أو سرحًا كان مصيبًا ونقول أيضًا: إنا قد بينا أن العلة هى الصفة الجالبة للحكم ويجوز أن يقال: إن العلة هى المقتضية للحكم فأما إذا لم نعتبر وجود ما يقتضى الحكم أو وجود ما يجلب الحكم فى الصفه التى جعلت علة لم تكن هذه الصفة بأن يجعله علة بأولى من غيرها من الصفات فإن للاصل صفات كثيرة وقد جعل أحدهما علة فلابد أن يكون لها اختصاص أو مناسبة بالحكم الذى جعلت الصفة علة له حتى تكون جالبة له أو مقتضية إياه وهذا لأن التغييرات الاتفاقية قد تقع كثيرًا فلا يقع الفرق بين التغير الاتفاقى وبين التغير بالعلة إلا بما ذكرناه من وجود اختصاص ومناسبة بين العلة والحكم.

فإن قال قائل: إن المناسبة والاختصاص فى إنه يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها أو المناسبة بالإطراد فقد أجبنا عن هذا من قبل ويدل عليه أن دوران الحكم معه وجودًا وعدمًا لا يدل على الصحه لأن الحكم كما يدور وجوده مع العلة فيدور مع الشرط ألا ترى أن من قال لعبده: أنت حر إن كلمت زيدًا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع قوله: أنت حر وهو علة فدل أن هذا القدر لا يصلح أن يستدل به على صحة العلة وسيعود الكلام فى هذا من بعد فإن كثيرًا من أصحابنا جعلوا الإطراد والانعكاس دليلاً وأما الجواب عن الذى ذكروه أما تعلقهم بالأدلة التى دلت على صحة

القياس قلنا: هذا الكلام دليل عليكم لأن الأدلة التى دلت على صحة القياس على الأصول وهذا القياس يوجد ببعض الأوصاف ثم البعض عن البعض لا يمتاز إلا بدلالة أخرى ألا ترى أن نصوص القرآن دلت أن الأمة شهداء فى الأصل ولم يدل أن كل لفظ منهم شهادة بل دلت أنه يوجد منهم الشهادة وذلك يحصل ببعض الألفاظ ولا يتميز ذلك عن غيره إلا بدليل ولأن كل وصف لو صلح علة والأوصاف محسوسة مسموعة لشرك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء فى المناسبات ولما اختص القياس بالفقهاء علمنا أن المقياسة مبنية على معان تفقه لا على أوصاف وأسامى تسمع وقد ذكرنا هذا من قبل بلفظ آخر.

وأما قولهم: إن علل الشرع أمارات وليست بموجبات قلنا: لا يسلم هذا الأصل على الإطلاق فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا ولكن معنى ذلك أنها لا توجب بذواتها شيئًا بل يجعل الشارع إياها موجبة وإن لم تكن بنفسها موجبة بل صارت موجبة بالشرع لا يمنع أن يقوم الدليل على أن القياس إذا احتاج صحته إلى علة فلابد أن تكون العلة مناسبة للحكم مؤثرة فيه مقتضية إياه وقد دللنا أنه لابد من ذلك.

فإن قيل: ما قولكم فى الشرع إذا نصب الطرد علمًا. هل يجوز أم لا؟ قلنا: يجوز. قالوا: إذا جاز من الشارع جاز من المعلل. قلنا: وإن جاز من الشارع لكنه لا يكون علة.

لكنه تعريف للحكم أو تجديد له ولو ذكر الشرع الحكم من غير علة له قوبل بالقبول فإذا ذكره وذكر علمًا عليه قبل وصدق أيضًا وهذا لأن الشرع له التحكم علينا كما يشاء ولكن ليس لنا التحكم على الشرع كما شئنا فتبين الفرق قطعًا وباقى ما ذكروه ليس بشىء ينبغى الاشتغال به وفيما ذكرناه من قبل جواب عنه وقد ذكر القاضى أبو الطيب إن الإطراد زيادة دعوى والدعوى لا تثبت بزيادة الدعوى قال: ولأن القياس الفاسد قد يطرد ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل إلا على الأقيسة الفاسدة فالأقيسة الفاسدة المطردة مثل قول من يقول فى إزالة النجاسات بغير ماء مائع لا يبنى عليه القناطر ولا يصطاد منه السمك فأشبه الدهن ومثل من يقول فى الكلب أنه كلب فيكون نجسًا كالكلب الميت ومثل من يقول فى مس الذكر مس ذكره فصار كما لو مس وبال ومثل من يقول فى وطء الثيب شرع فى نافذ فصار كما لو مشى فى شارع أو أدخل من يدخل فى المدخل، فصار كما لو أخرج رأسه من الروزنة وأدخل رجله فى الخف

ومثل ما يقـول فى القهقهـة اصطكاك الأجرام العلوية فلا ينقض الطهـارة كالرعد، ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية قال القاضى: وهذا مع سخفه ينتقض بما لو اصفع امـرأته وصفعتـه وقد قال قوم من أصـحاب أبى حنيفـة: فى مس الذكر مس آلة الحرث فأشـبه إذا مس اليدان وقال طويل مـشقوق ينقض الوضوء كالـقلم والبوق وقال تعلق منكوس فأشبه الدبوس وقال فى السعى بين الصفا والمروة إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنًا فى الحج كـالسـعى بين جبلى نـيسـابور أو غيـرها من البـلاد وهذه حكايات سخيفة والاشتغال بأمثالها هزو ولعب بالدين ولولا أن هذا الإمام أوردها وإلا لم نوردها وأيضًا فإن المتـأمل يتأمل هذه التـحقـيقات السـخيـفات التى لا يمكن مناقـضتـها بشىء ويطردها ومباحثها(*) طردًا أو يعرف أن سائر الطرد على مثالها وبمثابتها واللعب والضحك ليس من باب الدين فى شىء وقولهم: إنه لا يوجد دليل بعده قلنا: عدم تأثيره ومناسبته للحكم دليل على فسـاده يدل عليه أن من ادعى النبوة وقال الدليل على صـحة دعواى عدم ما يفسـدها لا يسمع منه ذلك وكذلك كل من يدعى صحة شىء بهـذا الوجه فثبت أن ما قالوه باطل والله العاصم منه.

* * *

فصل

ويدخل فى هذا الفصل القول فى المركبات:

اعلم أنه ذكر أبو زيد بابًا فى أقسام الطرديات وقال:

الطرديات الفاسدة أربعة أنواع:

نوع منها: يعرف فاسدها بـبداءة العقول من غير تأمل فى الأصول كـقولهم فى قراءة الفاتحة فرض فى الصـلاة إن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفـة لها تحليل وتحريم فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع دليله الحج ومـثل قولهم: إن السبع أحد عددى صوم التمتع فوجب أن لا يجوز الصلاة إذا قـرأ دونها دليله الثلاث وكقولهم: إن الوطء فعل ينطلق مرة وينغلق أخرى فلا يثبت به الرجعة كالقبلة وقال: سمعت بعض شيوخنا يحتج لإبطال النية فى الوضوء بأن الوضـوء فرض عين تقام فى أعضائه فـلا تكون النية شرطًا لأدائه دليله قطع اليد قصاصًا أو فى السرقة وهذه علل تعـرف فسادها ببداءة العقول لأنه لا مشابـهة بين الأصول فى هذه الأصول وبين فـروعها وهذا الضرب لا يوجـد له نظير

(*) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

من كلام السلف ولكنه شيء أحدثه حشوية أهل الطرد. قال:

والنوع الثانى: رد فرع إلى أصل لا يكاد الفرع يمتاز عن الفرع إلا بضم ما هو علة الحكم إليه نحو قولهم: إن مس الذكر حدث كما لو مس وبال فإنه لا زيادة فيما جعله أصلاً إلا البول لأنه حدث بالإجماع وقد عدم ذلك فى الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم فى الفرع فلا يبقى بعده إلا المس المختلف فيه وكذلك قولهم: فى إعتاق المكاتب عن الكفارة إن إعتاق مكاتب عن الكفارة فصار كما لو رأى بعض الدلائل لأنه لا زيادة فى الأصل إلا أخذ بعض البدل وإنه علة مانعة من التكفير وقد عدمت فى الفرع فبقى العبرة لما وراء هذه الزيادة وهو أنه إعتاق مكاتب وهذا مختلف فيه وكذلك قولهم فى شراء الأب لا يكون تكفيراً كما لو حلف بعتقه إن اشتريه ولا زيادة فى الأصل إلا اليمين بعتقه وهو علة مانعة من التكفير بنية توجد عند الشرط عندنا وقد عدم هذا فى الفرع وليس وراء هذا إلا شراء الأب وهذا مختلف فيه. قال:

وأما النوع الثالث: رد فرع إلى أصل بوصف اختلف فى كونه علة وظهر ذلك من العلماء لأنه لما ظهر الاختلاف فيه حل محل الحكم المختلف فيه ووجب نقل الكلام إليه لقولهم: إن الكتابة الحالة لا تمنع التكفير عن العتق وكانت فاسدة كالكتابة على القيمة فالخلاف ظاهر بيننا وبينهم فى الكتابة الصحيحة أنها هل تمنع الإعتاق عن الكفارة أو لا؟ فلم يصر عدم المنع دليلاً علينا فى فساد الكتابة وعن ذلك قولهم: إن الأخ يجوز إعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة دليله ابن العم وهذا فاسد لأن الأب عندنا يجوز إعتاقه عن الكتابة ويعتق بالقرابة وعنده لما عتق بالقرابة لم يجز عن الكفارة ومن ذلك قولهم: إن رهن المشاع باطل لأنه رهن لا يتبع للانتفاع به ومن هذا الجنس يكثر. وقال:

والنوع الرابع: التعليل بعدم الوصف كقول الشافعى: النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء كالحدود، وهذا فاسدٌ لأن العدم لا يوجب حكمًا وهذه العلل تذكر للإيجاب والعلل توجد ولا تعدم وكذلك قولهم: إن الأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا بعضية بينهما وكذلك قولهم: إن المرض لا يبيح التجلد لأن المرض معنى لا يفارق الحال بالإحلال، فأشبه الضلال، وكذلك قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لأنه لا نكاح بينهما، وإسلام الشيء فى جنسه لا يجوز لأنه لا يجمعهما صفة الطعم والثمنية واعلم أنى ما ذكرت ما أورده على طريق الاختصار، ونحن نقول فى الأنواع الثلاثة التى قدمها

علل فاسدة كما ذكروا للأصحاب كلام فى المركبات وهى التى ذكرها فى النوع الثالث، وقد رأيت من الأئمة فى العصر الذى أدركته من شغف بأمثال هذا وقد ملأ كتبه من ذلك، ومن أمثال ذلك ما قاله بعض أصحابنا فى النكاح بغير ولى: أنثى فلا تزوج نفسها. دليله: إذا كانت بنت خمس عشرة سنة والخصم يعتقد فى الأصل أنها صغيرة فتكون علة المعلل مقيسة على الصغيرة عند الخصم ولابد من كون الأصل متفقًا عليه، ولو اعتقد الخصم أنها كبيرةٌ لكانت تزوج نفسها والخلاف واقع فى الكبيرة، وطائفة من الجدليين يصححون هذا ويقولون الحكم يتفق عليه فى الأصل، والمعلل علّل الأنوثة وهى تعليل صحيح، فقاس على أصل مسلم فتشعب المذاهب واختلافها ليس يضر، ومثل هذا التعليل والدليل لا يرضى به محقق لأن المخالف يقول: بنت خمس عشرة فيما أذهب إليه صغيرة، ولو كانت فالقياس عليها باطل فإنه لو قال ابتداءً أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة يكون قياسًا لأن المعلل ذكر الأنوثة، والصغر فى الأصل، والصغر على حاله مانعٌ من العقد بدليل الغلام فقد ضممت إلى الأنوثة فى الأصل صفة مستقلة بالحكم المطلوب، فيكون مثاله ما يقول القائل فى مس الذكر: مس ذكره فينتقض وضوءه كما لو مس وبال فيصير التعليل باطلاً، لأن قياس الفرع على الأصل إنما يجوز بعلة الحكم فى الأصل فأما تغيير علة الحكم فى الأصل فيكون باطلاً.

قالوا: وهذا إذا كانت بنت خمس عشرة سنة صغيرة على ما نقول نحن، فأما إذا كانت كبيرة على ما يقولون فعندنا يجوز لها أن تزوج نفسها والتقدير لا يخلو من هذين فالعلة مترددة بين منع الحكم فى الأصل على تقدير وبين سقوط العلة على تقديرٍ فلم تصح.

صورة أخرى من التركيب الذى قاله الأصحاب وهو قولهم فى البكر البالغة: بكر فيجبرها أبوها كبنت خمس عشرة سنة وهذا أمثل من الأول فإن بنت خمس عشرة سنة إن ثبت صغرها فالقياس على البكر الصغيرة جائز لأن الصغر لمجرده على مذهب الشافعى[1] لا يستقل بإفادة الإجبار بدليل الثيب الصغيرة فإن قال الخصم ظنى أن بنت خمس عشرة سنة صغيرة وإن كانت كبيرة لا يجبرها أبوها على النكاح فهذا كلامٌ صحيحٌ غير أن هذه الصورة تنفصل عن الصورة الأولى لأن فى الصورة الأولى تبطل العلة على تقدير الصغر والبلوغ جميعًا وفى الصورة الثانية لا تبطل على تقدير الصغر لكن يتوجه

(١) انظر روضة الطالبين (٧/٥٣).

على تقدير الكبر منع من الخصم، ويضطر المعلل إلى رد القياس إلى الصغيرة البكر فيلغوا تعيين خمس عشرة سنة.

فأما التركيب في الوصف فمثاله ما قال أصحابنا فى قتل المسلم بالذمى، من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثقل لا يستوجبه بقتله بالسيف كالأب فى حق ابنه وهذا أيضًا فاسدٌ لأن الخصم يقول: إن المثقل ليس كآلة القتل، والقتل به لا يكون عمدًا محضًا على ما عرف من مذهبهم، فإن كان الأمر على ما قلنا فقد قست العمد على غير العمد، وإن كان الأمر على ما قلتم: إنه عمدٌ محض يوجب القود فأنتم بين منعٍ وإطلاق، وقد قال بعض أصحابنا فى مسألة الثمار التى تؤبر وتبعيتها للأشجار فى مطلق التسمية ما يستحقه الشفيع من الشجرة يدخل تحت تسميتها بالأغصان، وهذا فيه معنى حسنٌ وهو أن الشفعة فى وضعها لا تتعلق بالمنقولات، فأشعر ثبوت أخذ الشفيع بكونها معدودةٌ من أجزاء الشجرة ملحقه بها.

فإن قال الخصم: سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشترى وكذلك أثبتنا أخذ الثمار المؤبرة للشفيع فالوجه أن يقال الحكم المطلوب ثابتٌ والمناسبة كما قلنا هنا بين، وتسويتكم بين المؤبر لا يقدح فى هذا.

ومثال هذا أيضًا ما يقوله أصحابنا فى مسألة قتل الحر بالعبد من قياس النفس على الطرف ويقول الخصم: هذا تركيبٌ لأن مذهبنا أن طرف العبد لا يكون محلاً للقصاص له وعليه محال غير أنا إذا صححنا التعلق بالشبه على ما سنبين فهذا أقوى شبه وقد تأيد هذا الشبه بكون الأطراف محلاً للقصاص على الجملة مثل ما تكون النفوس محلاً للقصاص ولم يوجبه منع وهذا من قوة الشبه كأنه مناقضة من الخصم.

فإن ناقض الخصم مناقضة ثانية ومنع كون طرف العبد محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر فلا يمنع هذا من صحة القياس مع قوة الشبه على ما زعمنا والتخبط لهم فى قطع الأطراف عن النفوس عظيمٌ، والفرق الذى يذكرونه فى تنزيل الأطراف منزلة الأحوال فرقٌ بعيدٌ مرامه عويص تصحيحه سهلٌ إبطاله والجملة فى التركيبات أنه لا يتعلق بها محقق وطالب لمعنى، وإنما التعلق بها من باب أرباب الصور، وبابه من لم يشم رائحة الفقه وعزيزٌ على أهل الدين أن يسمعوا بناء أحكام البارى عز اسمه على مثل هذه التعليلات التى هى شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية، والقواعد العقلية التى يشهد لها أصول الشرع وتقوم بتصحيحها قوانين الملة وتناضل دونها براهين معانى

الكتاب والسنة فلا ينبغى للفقيه أن يشتغل بمثل هذه الأشياء فإنه تضييع للوقت وحيدٌ عن مسالك الفقه، وترك لسبيل السلف الصالح وجرأة على أحكام الله تعالى وجر المعللين إلى التلاعب بالدين فإنه إذا دخل فى أمثال هذا وسهل على نفسه ينجرُ شيئًا فشيئًا إلى أمثال ما حكينا من العلل السخينة ثم حينئذ ينسلخ عن الفقه أصلاً ويصير ضحكة عند المحققين ومعدودًا من جملة الهاذين المخرفين ونسأل الله تعالى أن يعصمنا من أشباه ذلك وأمثاله بمنه وطوله وقد ذكر جماعة من أصحابنا جوابًا من الأصل المركب وسموه التعدية ولست أرى فى ذلك معنى غير أنا نذكر صوره لئلا يخلو الكتاب عن ذكر ذلك لو قال المعلل فى مسألة النكاح بلا ولى أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة سنة فيقول المعترض: المعنى فى الأصل أنها صغيرة وأعدى ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات فإذا قال المعلل دعوى الصغر ممنوع فيقول المعترض كذلك الأنوثة ليست بعلة وقد ادعيت أنها علة فقد ادعيت علة وعديتها إلى فروعك وادعيت علة وأعديتها إلى فروعى فاستوى القدمان وآل الكلام إلى التزامك إبطال علتى أو ترجيح علتك على علتى، وأجابوا عن هذا وقالوا معنانا نسلم الوجود وهو الأنوثة وإنما المنازعة لكم فى كونها علة وأما الذى ادعيت علة فلا أسلم وجوده، فإن اشتغلت بإثبات وجوده منتقلاً إلى علة أخرى فالانتقال ممنوع لا سبيل إليه ويستوى فيه السائل والمسئول وقد سلكوا أيضًا فى إبطال التعدية مسلكًا آخر وهو أن يقول: لو ثبت معناك لقلت به ضمًا إلى معناى فإن الحكم الواحد لا يمتنع ثبوته بعلتين وهذا قد لا يجرى فى بعض المركبات، فأما إذا قلنا فى البكر البالغة بكر فتجبر على النكاح كما ذكرناه فى بنت خمس عشرة سنة فإذا ذكر المعدى الصغر لم يمكنا أن نقدر الصغر علة فى الإجبار فإن الثيب الصغيرة لا تجبر على النكاح عندنا، قال الأستاذ أبو إسحاق: سبيل المركب إذا عورض بالتعدية أن يقول معناى عندك دعوى غير مثبتة بما تثبت بمثله معانى الأصول أو قد ثبت بدليله فإن قلت لم يقم عليه دليل فلست معللاً بعد، ولا مقيمًا متمسكًا فى محل النزاع فمعارضتك إياى بالتعدية غير متجه وإن اعترفت يكون معناى ثابتًا فمعناك الذى أبديته ليس مناقضًا لمعناى وإنما يقدح المعارضة إذا جرت مناقضة فى المقتضى وهذا الذى ذكرناه أورده الأصحاب نقلته على ما أوردوه، وعندى أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس ومثال هذه التعليلات لا يجوز أن يكون معتصم الفتاوى والأحكام ولا مناطًا لشرائع الدين الرفيع وهذا وأمثاله تعمية على المبتدئين وإيقاعهم فى الأغلوطات

وحيد بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق وقد كانت أنواع هذا طريقًا مسلوكًا من قبل، يجرى النظار على ستتها ويجادلون ويناطحون عليها غير أن زمانتا الذى نحن فيه غلب عليه معانى الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد فتناظموا فى مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معانى الفقه إلى نهاية أظن أن ليس بعدها مبلغ الحق لطالب ولعلها قاربت فى الوضوح الدلائل العقلية التى يدعها المتكلمون فى أصول الدين فالنزول عن تلك المعانى إلى مثل هذه الصور زلة فى الدين وضلة فى العقل والله العاصم بمنه، نعم.

وقد ذكر أبو زيد من أقسام الطرديات: مسألة شهادة رجل وامرأتين فى النكاح وتعليل الشافعى فيها أن النكاح ليس بمال[1] وذكر لهذا أمثلة والعجب أنه يفهم منا هذا وقد سلكوا مثل هذا المسلك، قال محمد بن الحسن: لا ضمان فى إتلاف ملك النكاح لأنه ليس بمال وذكر أنه لا [خمس] فى اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وقال فى الصائم يأكل الحصاة لا كفارة عليه لأنه ليس بطعام، وقال فى ولد الغصب إنه أمانة لأنه لم يغصب، وقال أبو حنيفة فى العقارات إنها لا تضمن لأنه لم ينقلها. اعتذر عن هذه المسائل، وقال: إنما قال محمد بن الحسن ما قال فى هذه المسائل على سبيل الاستدلال لا على سبيل التحليل ووجه ذلك أن حكم العلة لابد أن يتقدم إذا عدمت العلة كما كان تعد وما قبل :نعلة فإن هذه المسائل من هذا وإنما أبينا إضافة العدم إلى عدم العلة واجبًا به لأن العدم لا يقبل الإضافة، وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما يبقى الحكم عند عدم العلة بعلة أخرى وأما الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم صحيح إذا لم توجد علة أخرى تقوم بذلك الحكم قال: فمتى اختلفنا فى ضمان الغصب لم يجب بدونه وكذلك إذا وقع الاختلاف فى ضمان ما هو مال لم تجب فيما ليس بمال لأن الضمان بشرط المماثلة يجب وإذا كان الضمان مالاً المتلف ليس بمال تزول المماثلة وذكر فى كل مسألة مما ذكرنا شيئًا من هذا الجنس وأما فى الشهادة فالخصم يحتاج إلى أن يثبت أن شهادة النساء متعلقة صحتها بالمال لتنعدم بعدمه ويحتاج إلى أن يذكر أن العتق من حكم البعضية لا غير حتى ينعدم بعدم [البعضية] وعلى أن غاية ما فى الباب أن ما تعلق بالبعضية ينعدم بعدم البعضية إلا أن عندنا فى مسألة إذا ملك أخاه لا يتعلق ما تعلق بالبعضية وإنما يقع ما تعلق بالمجزئة والجواب أنا فى هذه المسألة لا نعلق الحكم بمجرد

(١) انظر المهذب للشيرازى (٢/ ٤٠).

العدم وقد ذكرنا معنى فى المال يوجب سهولة شأنه وحرمان المسامحة من الشرع فيه فى الحجة وذكرنا فى النكاح معنى يشعر باستقصاء الشرع فيه وإنما يحتاج إلى اعتبار القوة فى الحجة ما لا يحتاج إليه المال وقول الشافعى إنه ليس بمال وقعت به الإشارة إلى ما ذكرناه وكذلك ذكرنا فى البعضية معنى يفيد العتق وعلى أنا سلكنا طريقة متبينة فى شراء الأخ أخاه أنه لا يعتق ويستمر ملكه وذكرنا أن الأصل فى الأب والأخ وغيرهما انتفاء العتق، وإنما العتق، وقع فى جانب الأب معدولاً عن الأصل المعهود بعلة [المجازاة] وهذا لا يوجد فى الأخ وأبطلنا المعنى الذى ذكر من الجانبين وقدمنا بحق هذه الطريقة فى كتاب الاصطلام فليكن الاعتماد عليه وقد انتهى الكلام فى الطرد وما يتبعه وحين فرغنا من الكلام فيه رجعنا إلى ما كنا فيه فى الأصل وهو الكلام فى علة القياس.

* * *

(فصل)

قال المحققون من أصحابنا: إن العلة لابد من الدلائل على صحتها لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعى، وكما لابد من الدلالة على الحكم لابد من الدلالة على العلة. وقد قالوا: إذا ثبت حكم متفق عليه وادعى المستنبط أنه [تحلل بمعنى أبداه] فهو مطالب بتصحيح دعواه فى الأصل وذكر بعض أهل الجدل أنه لا يسوغ هذه المطالبة لكن على المعترض أن يبطل معناه الذى ذكره إن كان عنده مبطل له وهذا ليس بشىء والصحيح هو الأول وذلك لأنا قد ذكرنا فساد الطرد وذكرنا بطلان التحكم فى الدين ولابد من علة مقتضية للحكم مناسبة له مغلبة فى الظنون أنها المثيرة هذا الحكم فإذا ادعى أنه أصابها فهو مطالب بإبدالها فإذا [اقتصر] على محض الدعوى كانت دعواه [العلة] بمنزلة دعواه الحكم.

ببينة: أن المعلل يدعى كون هذا الوصف علة ولابد من إقامة البرهان على الدعوى وإن قال: لا يلزمنى إقامة البرهان فهو إذًا متحكم على الشرع بعلته فهو [كتحكمه] بالحكم فإن قال هذا المعلل: إن الصحابة نصبوا علامات[1] على الأحكام فإنا أيضًا ننصب من جنس ما نصبوه فبين ذلك وبرهن عليه فإن قال الدليل على صحة العلة عجز المعترض عن الاعتراض، قلنا: ومن أين قلت إن عجز المعترض يدل على صحة العلة

(١) ثبت فى الأصل (علاها) ولعل الصواب ما أثبتناه.

فالسائل مسترشد مستهدى يطلب دليل صحة العلة لينقاد لقضيتها والأصل أن إقامة الدليل على المدعين ولو قال المدعى عليه للمدعى الدليل على أنى محق عجزك عن إقامة البينة هل يسمع هذا وهل تسقط عنه اليمين فهذا هوى بين وقد يقع العجز عن الطعن فى الباطل لعدم آلته وكم من حق مستور خفى فى العالم وكم من باطل ظاهر مجهور به.

وإذا ثبت أنه لابد من الدليل على صحة العلة، وقد قال القاضى أبو الطيب: الدليل على صحة العلة من أربع طرق:

أحدها: لفظ صاحب الشرع بنصه أو ظاهره أو شبهه.

والثانى: إجماع الأمة.

والثالث: التأثير.

والرابع: شهادة الأصول.

فأما لفظ صاحب الشرع فقد يكون فى الكتاب وقد يكون فى السنة.

أما فى الكتاب مثل قوله تعالى: **﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر﴾** [المائدة:٩١] وهذا عبارة عن الإسكار الذى يحدث هذه الأشياء التى ذكرها الله تعالى وقال سبحانه وتعالى **﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾** [الحشر:٧] وقال تعالى: **﴿وأتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئًا أتأخذونه بهتانًا وإثمًا مبينًا﴾** [النساء:٢٠] ثم قال: **﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾** [النساء:٢١] والإفضاء اسم للوطىء، وقال تعالى: **﴿وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا﴾** [النور:٥٩] وذكر مثال هذا.

وقد ذكرنا بعض ذلك من قبل ، وذكر من أمثال هذا والتنبيه قوله ـ عليه السلام ـ: «أينقص الرطب إذا جف»[1]، وقوله ـ عليه السلام ـ : «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»[2]، وقوله: «نهى عن بيع ما لم يقبض»[3]، وقوله: «إنها من الطوافين

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه للبخارى : الديات (١٢/٢٠٩) ح (٦٨٧٨) ، ومسلم : القسامة (٣/١٣٠٢) ح (٢٥/١٦٧٦).

(٣) أخرجه البخارى: البيوع (٤/٤٠٩) ح (٢١٣٦)، ومسلم: البيوع (٣/١١٦١) ح (٣٦/١٥٢٦) عن ابن عمر بلفظ: من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يقبضه.

عليكم»[١]، وقوله: «إنما هو دم عرق»[٢]، وفى بعض الروايات: قال لبريرة: «ملكت بضعك فاختارى»[٣]. وقد ذكرنا من قبل نظائر هذا.

قال: وأما الإجماع فهو دليل مقطوع به فما أجمعوا عليه من حكم أو علة وجب المصير إليه ومثاله، قوله ﷺ «لا يقضى القاضى وهو غضبان»[٤] وأجمعوا أن النهى عن ذلك لأن الغضب يشغل قلبه ويغير طبعه ويمنعه من التوفر على الاجتهاد وكذلك على مثال قوله تعالى: **﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾** [الجمعه:٩].

قال: وأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها وذكر نظائر لهذا منها: الشدة فى الخمر يثبت التحريم عند وجودها وتزول بزوالها وكذلك الرق فى علة نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويكمل بزواله وذكر مسائل من أمثال هذا وأورد كلامًا طويلاً فيما وجد تأثيره من هذا الجنس وفيما لايوجد تأثيره من هذا الجنس وبيان هذا يدل على صحة العلة أنه يفضى إلى غلبة الظن لأنه إذا رأى الحكم يدور مع الشىء وجودًا وعدمًا غلب على ظنه أن هذا الشىء هو الأمارة على ذلك الحكم وإذا وجد عند وجوده ولم يعدم عند عدمه لم يوجد عليه الظن.

قال: وأما شهادة الأصول مثل قولنا لا تجب الزكاة فى إناث الخيل لأنه لا تجب فى ذكورها فالأصول شاهدة لهذا لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث فى وجوب الزكاة وسقوطها وهذا طريق يفضى إلى غلبة الظن لأن الإنسان إذا علم أن فلانًا إذا أعطى بناته شيئًا يعطى بنيه مثلها فإذا سمع أنه أعطى البنات غلب على ظنه إعطاء البنين مثلها [فثبتت] أن شهادة الأصول دليل صحة العلة من هذا الوجه وقال ومن نظير ما ذكرناه قول المعلل من صح صلاته صح ظهاره وكذلك قوله: من لزمه العشر لزمه ربع العشر فى مسألة زكاة الصبى وكذلك قوله: ما حرم فيه النساء حرم فيه التفرق قبل التقابض وأمثال هذا تكثر فالأصول تشهد لصحة هذا القليل وهذا الذى ذكرنا لمجموع كلامه واعلم أن إقامة الدليل على صحة العلة فصل مشكل وقد اختلف الأصوليون فى

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه الدارقطنى: سننه (٣/ ٢٩٠) ح (١٧٠) بلفظ: «اذهبى فقد عتق معك بضعك» انظر نصب الراية (٣/ ٢٠٤).

(٤) تقدم تخريجه.

ذلك اختلافًا عظيمًا وإن وجدنا من الأصول فى الشرع وهى الكتاب والسنة والإجماع نوع دليل على صحة العلة من نص أو تنبيه أو إشارة أو مفهوم صرنا إلى ذلك واستدللنا بذلك على صحتها وقدمنا ذلك على غيره مما يدل على صحة العلة إذ النص ودليله مقدم على كل دليل عندنا فإن قال قائل، فإنكم لم تقولوا بهذه الدعوى فإن النبى ﷺ. قال فى دم الاستحاضة: «فإنه دم عرق انفجر»[1]. وقال عليه السلام لبريرة: «ملكت بضعك فاختارى»[2]. وقال عليه السلام فى أخبار الربا: «كيلاً بكيل ووزنًا بوزن»[3] فالأول يدل على أن سيلان الدم وخروجه من الباطن إلى الظاهر علة انتقاض الوضوء والثانى يدل أن ملكها نفسها بالحرية علة ثبوت الخيار والثالث يدل أن الكيل هو العلة ولم تقولوا بشىء من ذلك.

الجواب: إن هذه الألفاظ لها معان غير ما ظننتموها وتعرف بمخارج الألفاظ والتأمل فيها أما اللفظ الأول فقد كان اشتبه على السائلة أن الدم الذى تراه، ما حكمه وكانت تظن أن ذلك دم الحيض فذكر الرسول ﷺ هذا اللفظ ليميز بين دم الحيض ودم الاستحاضة فإن دم الحيض دم يرخيه الرحم ويخرج من جوفه فى زمان مخصوص[4] تعتاد النساء ذلك بأصل بنيتهن وخلقتهن وأما دم الاستحاضة دم ينفصل من العرق لا من الرحم[5] ولا رخاء لذلك وإن كان فى الظاهر ينفصل من المحل الذى ينفصل منه دم الاستحاضة وكانت الإشارة منه ﷺ واقعة إلى هذا وعلى أن قوله ﷺ انفجر كلمة زائدة لا يعرف [ثبوتها] وأما الذى رووا من قوله ﷺ «ملكت بضعك فاختارى»[6] فعلى هذا الوجه لا يعرف هذا الخبر وعلى أنه يقال لهم: هل تقولون: إنها ملكت نفسها بالعتق

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أحمد: المسند (٢/٣١١) ح (٧١٨٩).

(٤) وهو لغة: السيلان: مأخوذ من قولهم: حاض الوادى إذا سال وحاضت الشجرة إذا سال منها شبه الدم وهو الصمغ الأحمر. يقال: حاضت المرأة تحيض حيضًا ومحيضًا فهى حائض وحائضة: إذا جرى دمها، وتحيضت أى: قعدت أيام حيضها عن الصلاة ويسمى أيضًا الطمث والعراك والضحك والإعصاد والإكبار والنفاس والفراك والدراس، انظر القاموس المحيط (حيضا) لسان العرب (مادة / سيل).

(٥) المستحاض من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل وحيض جبل بالطائف وتحيضت قعدت أيام حيضها عن الصلاة، انظر القاموس المحيط (مادة حيضا).

(٦) تقدم تخريجه.

حتى تصير كـامرأة لا زوج لها فإنها هى التى تملك نفسـها على الإطلاق ونعلم قطعًا أنها لـم تملك نفسها كذلك فلابد من تأويل، وتأويله ملكت الفـسخ لتملكى نفسك فاختارى ثم قام الدليل أن زوجها كان عبدًا وأن ملكها الفسخ كان فى هذه الصورة وأما قوله عليه السلام «كيلاً بكيل»[١] فهو منه عليه السلام إشارة إلى علة الخلاص عن الربا وقد بينا فى مسائـل الفروع أن قوله عليه السـلام «لا تبيعوا الطعـام بالطعام»[٢] يدل ذكر الـطعام أن الطعم علة وقوله عليه السلام «الثيب أحق بنفسها من وليها»[٣] يدل أن الثيابة علة وقوله عليه السلام «من باع نخلاً مؤبرة فثمـرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع»[٤] دليل أن التأبير علة فى كون الثمرة للـبائع، وقوله تعالى: ﴿**وإن كن أولات حمل فأنفقـوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾ [الطلاق:٦]. يدل أن الحمل علة وقـوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة**﴾ [المائدة:٣٨] يدل أن السـرقة علة وقوله تـعالى: ﴿**الزانية والزانى**﴾ [النور:٢] يدل أن الـزنا علة، وقوله عليه السلام فى «النهى عن بيع الطعام قبل القبض»[٥] يدل أن عدم القبض علة وأمثال هذا توجـد كثيرًا وأما قوله عليـه السلام فى الرطب «أينقص إذا جف» نص فى التعليل به وقوله: «أينقص إذا جف»[٦] تقرير وأبين باستفهام مثل قوله تعالى: ﴿**وما تلك بيمينك يا موسى**﴾ [طه:١٧] ومعنى الخبـر إذا علمت له ينقص الرطب إذا جف فلا يجوز البيع إذًا ومن البـينة على العلة قوله عليه السـلام: «العينان وكاء السّه»[٧] فيكون الدليل دليلاً أن بزوال الاستمساك علة لإنقاض الوضوء.

* * *

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجـه مسـلم: المساقـاة (٣/ ١٢١٤) ح (٩٣/ ١٥٩٢)، بلفظ «الطعام بالطعـام مثـلاً بمثل»، وأحمد: المسند (٦/ ٤٢٩) ح (٢٧٣١٧) بلفظ مسلم.

(٣) أخرجه مسلم: النكاح (٢/ ١٠٣٧) ح (٦٧/ ١٤٢١) وأبو داود: النكاح (٢/ ٢٣٩) ح (٢٠٩٩).

(٤) أخرجه البخارى: البيوع (٤/ ٤٦٩) ح (٢٢٠٤) ومسلم: البيوع (٣/ ١١٧٢) ح (٧٧/ ١٥٤٣).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) أخـرجـه أبو داود: الطهارة (١/ ٥١) ح (٢٠٣) وابـن ماجـه: الطهـارة (١/ ١٦١) ح (٤٧٧) والدارمى: الطهارة (١/ ١٩٨) (٧٢٢)، وأحمد: المسند (٤/ ١٢٠) ح (١٦٨٨٥).

(فصل)

وأما إذا أعوز الدليل من هـذا الوجه ولم يكن بدٌ من إقامة الدليل فـقد جعل بعض أصحابنا مُجرد الاطراد والجرى دليلاً وقد أبطلنا ذلك وذكـر كثير من أصحابنا وأصحاب أبى حنيفـة أن الاطراد والانعكاس دليل على صحة العلة وهو أن يوجـد الحكم بوجود وصف زائد وتزول بزواله فيدل أن لذلك الوصف التأثير فى الحكم ما ليس لغيره.

واستـدل من قال إن هذا دليل صحة العلة بأن العـلل الشرعية علل ظنيـة وليس لها عمل إلا إفـادة غالب الظن ونحن نعلم قطعًا أن الحكم إذا وجد بوجـود وصف وانتفى بعدمـه غلب على الظن أنه العلة وهو كالشـدة فى الخمر فـإنه يوجد التحـريم بوجودها وينعدم بعدمها دل أنها العلة.

قالوا: ومن أنكر أن هذا يفيد غلبة الظن فقد عاند.

ببينة: أن مثل هذا يعتمد عليه فى المؤثرات العـقلية فكيف لا يعتمد عليه فى المؤثرات الشرعية، وإذا ثبت وجود غلبـة الظن ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ثبت كونه علة وأفاد الحكم الذى بنى عليه.

وقد قيل إن الحكم إذا ربط بالطرد والتنكيس فهو فى العكس أبين من جهة أن الطارد فى محل النزاع مدعى الاطراد وهو منازع فيه لا محـالة، وأما الانعكاس فهو متفق عليه لأن الانعدام عند عـدم الوصف متفق عليـه واعلم أن الاستدلال بهـذا الدليل فى نهاية الإشكال لأنا بينا أن الاطراد لـيس بدليل على صـحة العلة وهى شـىء يلزم المعلل بكل حالٍ حتى إذا لم يطرده والتزم ما ينقضه ظلت علته على ما سنبين من بعد.

ويقـال للحنفى إذا قـال: إن علة جريـان الربا الكيل لم قلت إن الكيل علة؟ قـال: لأنها علة مطردة قال: لأنى أتبعها الحكم أين وجد الكيل فيقال هذا باتفاق بينى وبينك.

فـإن قال: بـاتفاق لم يسـلم له ذلك، وإن قال: لا بـاتفاق لكنـى أطرد العلة وأتبع الحكم الكيل أين وجد فـيقال له: ليسـوغ لك ذلك فإن قال: لا، كفى الخـصم شغله، وإن قال: نعم، فيقال له: لم ساغ لك ذلك؟ فإن قال: لأنها علة الحكم. يقال له: ولم قلت إنها علة الحكم؟ فيعود إلى ما بينا من قبل، فهو يستدل على صحة العلة بالجريان، ويستدل على صـحة الجريان بالعلة وهذا فاسدٌ. فـإن قال: ساغ لى لأنها غيره منتـقضة يقال: معنى قولك غـير منتقضة أنك علقت الحكم بها فى كل مـوضع وجدت فيه العلة

فكأنك قلت إنما ساغ لى تعليق الحكم بها لأنى علقت الحكم أين وجدت.

فـإن قـال إنما سـاغ لى تعـليق الحكم أين وجـدت لأنه لم يمـنع من ذلك نص ولا إجماع.

يقـال له: ولم إذا لم يمنع من ذلك نص ولا إجـماع وجب تعـليق الحكم بها ومـا أنكرت أن يكون هاهنا مـانع غير مـا ذكرت لأن وجوه الفـساد تكثر به؟ فـإن قال: ليس هاهنا وجه فساد.

يقال: أبعد فى وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها.

فإن قال: نعم.

قيل: فدُل على صـحتها واترك حديث الجـريان والاطراد وإن قال: لا يعد ذلك من وجوه الفساد رجع الأمر إلى ما سبق وهو أن مدعى صحة العلة لابد له من إقامة الدليل على صحتها.

فإن قال: ما لا يوجد فيه وجه من وجوه الفساد فهو صحيح.

قلنا قد بـينا. أن هذا عدم الدليل على الصـحة والفسـاد وعلى أنك إذا لم تدل على وجه الصحة فيجوز أن يكون فيه وجهٌ فاسدٌ وأنت لا تشعر، لأن الفساد كما لا يثبت إلا بدليل الفساد فالصحة لا تثبت إلا بدلـيل الصحة ولأن العدم لا يدل على شىء ما بصحة ولا فساد.

فإن قال: لو لم تكن العلة صحيحة لأعلمنا الله تعالى ذلك.

قيل له: يكفى فى النفى فقد دليل الإثبات ولا يكفى فى الإثبات فقد دليل النفى.

ألا ترى: أنا ننفى صلاةً سادسـةً لفقد الدليل على وجوبها ولا نُوجبهـا لفقد الدليل على نفيها فلا تثبت الصحة ها هنا لفقد دليل الفساد وهذا لأن الأصل نفى صلاة سادسة فلا ينتقل عنه إلا بدليل.

فإن قالوا: عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها.

قيل: الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد.

فإن قيل: أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها فقد صار عدم المعارضة دليلاً على صحتـه فكذلك ها هنا عدم المعارض يصير دليلاً لصحـة العلة قلنا: العجز إنما كان حجة لا بما قلتم، ولكن بوقوعها خارجًا عن معتاد قدرة البشر، إلا أن الكفار تعنتوا وقالوا: هو فى مقدور البـشر فقيل لهم: ائتوا بمثلها ليـقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم

بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا، وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا فى هذا الموضع على وجه السؤال والجواب ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس، بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل، والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلاً أولى، ومن جعل ما ذكرناه دليلاً يجيب عن هذا، فيقول: إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن فى انتصاب الشىء علمًا على الحكم، ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد، وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندى: أن الإشكال لا يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا، فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه، وليس بعلة، ومن يقول إنه علةٌ ولا يفرق بين الشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشىء قد يوجد عند الشىء اتفاقًا وينعدم عند عدمه اتفاقًا ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبى إسحاق أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقته الأصول وعبر عن هذا فقال: وأنا أقرب فى ذلك قولاً فأقول: إذا ثبت حكم فى أصل وكان يلوح فى سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشىء، فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد، فإذا أشعر الحكم فى ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علمًا وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالاً فقال: فإن قيل: الإخالة مع السلامة هى الدالة على صحة القياس إذًا، لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل على القياس إجماعهم، لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس ثم سأل سؤالاً ثانيًا فقال: المآخذ على هذا الوجه محصورةٌ، والوقائع غيرُ محصورةٍ فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهى، وقال: إن هذا السؤال عسرٌ جدًا.

قال الإمام جمال الإسلام : وعندى هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة وإنما هو إشكال إن كان فى مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع إلا ويستند ذلك إلى أصلٍ مناسبٍ له، ويكون معنى الأصل مؤثرًا فيه وقد ذكر بعض الأصوليين

فى الدليل على صحه العلة طريق السبر والتقسيم، وهو أن يبحث الناظر عن المعانى فى الأصل ويتتبعها واحدًا واحدًا وبين خروج آحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحدًا يرضاه.

واعلم أن الفصل اختلف فيه أهل الأصول وهو أن القائس إذا خالفه قائسٌ آخر فى علة الأصل فأبطل هذا القائس علة خصمه هل تصح علته؟ فبعضهم قال: يدل ذلك على صحة العلة مثل الحنفى يبطل علة الكيل فتصح بذلك علته التى يدعيها لأن القائلين بالقياس اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة والأخرى باطلةٌ فإذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى ضرورة وهذا الوجه فى تصحيح العلة ضعيفٌ لأن البطلان ضد الصحة فكيف يكون دليل الصحة ولأن الصحة لا تدل على الصحة مع تجانسها فكيف يدل البطلان على الصحة مع تضادهما وهذا لأنه يجوز أن تكون العلتان جميعًا فاسدتين، ويكون الصحيح العلة الثالثة، ويجوز أن لا يكون المنصوص عليه معلولاً بعلة ما، وأيضًا فإن العلم ببطلان إحدى العلتين لا يدل على صحة العلة الأخرى إذا توهم البطلان قائمٌ فى العلة الأخرى، ولأن شرط صحته العلة أن يكون مخيلاً مقتضيًا للحكم الذى ربط به، وإن بطلت العلة الأخرى لا يثبت هذا المعنى لهذه العلة وقولهم إنهم اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة قلنا: ليس على هذا الوجه بل كل فريق يقول: علتى صحيحة، وعلة الخصم باطلة، وإن بطلت علته لا يعترف بصحة علة الخصم، لأنه مقيم على اعتقاد بطلان علة الخصم سواء صحت علته أو بطلت.

فإن قيل: قد اتفقوا أن هذا الأصل معلول وإذا اتفقوا أنه معلول فلابد أنه إذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى.

قلنا: إنما اتفقوا على أن الأصل معلول بعلةٍ صحيحةٍ لو وجدت، فإذا لم نجد علةً صحيحة لا يكون معلولاً ونقول أن بطلت علتى ولم يدل البطلان على صحة علتك بقيت علتى صحيحة وعلتك غير مدلول على صحتها فيكون الأصل من قبيل ما هو معلول إلا أن تأتى بعلة وتدل على صحتها.

وذكر أبو زيد عن بعضهم أن العلة المخيلة ما يوقع فى القلب خيال الصحة وذلك بالملاءمة والصلاحية.

وتقسيم الملاءمة أن يكون على وفق ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف، وعن الصحابة. قال: وعلماؤنا قالوا ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم

لا يقبل التعليل ولا يلتفت إليه وإذا صار ملائمًا يعمل به إلا بسبب العدالة وذلك بكونه مؤثرًا فى ذلك الحكم كالشاهد لابد أن يأتى بلفظ الشهادة لأنه الملائم للشهادة ولابد بعد ذلك من التعديل، والتعديل هناك مثل التأثير ها هنا، فإن عمل قبل التأثير يصح، وإن عمل قبل الملاءمة لا يصح كالشهادة لو عمل القاضى بها بلا لفظ الشهادة لا يصح، واستدل فى أن الإخالة ما أوقع فى القلب خيال الصحة، لأن العلة ما تغير الحكم لعلة المريض تغير وصفه، والمغير لابد أن يكون لتغييره أثر لأن ما لا يحس لا يعرف ثبوته بآثار محسوسة فما لا أثر له لا يكون علة، ثم هذا الأثر ليس مما يحس لكنه مما يعقل فيجب الرجوع إلى القلب وشهادته تحكيمة كما قيل فى أمر القبلة إذا اشتبه ولم يبق عليها دليلٌ يحس وجب الرجوع إلى القلب وشهادته فإذا شهد القلب بصحته قبلت الشهادة، وقد قال النبى ﷺ: «الإثم ما حاك فى قلبك وإن أفتاك الناس»[1] والاعتراض على هذا الفصل هو إن الإخالة بما يقع فى القلب تكون حجة يقع فى قلبه ولا يكون حجة على غيره وكذلك فى أمر القبله إذا اختلفت الجهات بجماعة لا يكون قول بعضهم حجة على البعض[2].

قال: ولأن كل معلل يمكنه أن يقوله قد وقع فى قلبى خيال الصحة فيصير قوله معارضًا لقول صاحبه فبطل دعوى الإخالة بهذا الوجه.

وذكر أبو زيد أن الطريق الصحيح فى تصحيح العلل أن يكون الوصف ملائمًا للحكم.

ويستدل على الملاءمة بدليل يمكن الوقوف عليه بأن التمثيل وهو أن يبنى عمل مثل ذلك الوصف فى أصول الشرع، وهذا لأن الوصف مع صلاحه وملاءمته للحكم يحتمل أن لا يكون علة فلابد من دليل عليه ولا دليل عليه سوى الاستشهاد بأصل صحيح ثابت لترجيح جهة الصواب على جهة الغلط وذكر على هذا مسألة الإفطار بالأكل، وأنه يوجب الكفارة. والعلة أنه إفطار كامل والاستشهاد عليه بالوطء وذكر مسألة السلم الحال وأن المفسد له العجز عن التسليم والاستشهاد بكل عقد يوجد فيه العجز عن تسليم المبيع.

وذكر مسألة حرمة المعاهدة وأن علة إثباتها البعضية، والاستشهاد عليه بالوطء الحلال

(١) أخرجه الدارمى: البيوع (٢/ ٣٢٠) ح (٢٥٣٣)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٧٩) ح (١٨٠٢٢).
(٢) انظر المغنى (١/ ٤٧٠).

والوطء بالشبهة وذكر هو غيره ممن ينصر طريقته كلامًا طويلاً فى الأصول التى صنفوها فجعلت فيه هذا القدر، وهو الذى يفهم ويقع فى القلب من التطويل العظيم فى كلامه، وجعل يردد هذا المحرف وهو أن ما لا يحس يعرف بأثره فيعرف صحة العلة ببيان أثرها واستشهد بالشهادة فى عامة كلامه فى هذا الفضل وقال عدالة الشاهد إنما تثبت بأمر دينه فى منعه من ارتكاب ما اعتقده حرامًا بدينه فيستدل به على منعه من الكذب الذى هو حرام فى دينه فكذلك عدالة الوصف الذى هو بمنزلة الشاهد على الحكم إنما يعرف بأثره فى إيجاد مثل هذا الحكم فى موضع آخر بالإجماع ليصير الأثر الموجود دليلاً على نظيره، ويكون استدلالاً بوجود معلوم لا بعدم ولا شىء لا يطلع عليه ولا يجوز المحاجة به، وهذا إنما يقوله على من يجعل دليلهُ فى صحة العلة عدم قيام الدليل على فساده ويقول من يتعلق بذلك الدليل على صحة العلة متعلق بمحض العدم.

قال ولأنا ذكرنا أن الحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معه فكذلك يوجد مع الشرط ويطرد معه فلابد من دليلٍ آخر يميز بين الشرط والعلة، وذلك فى بيان الأثر وأنه لا أثر للشرط فى إيجاب الحكم وللعلة أثر فهذا الذى ذكرت قدر ما وجدت من كلام المحققين فى بيان الدليل على صحة العلة.

واعلم : أن الاشتغال بدليل الإطراد بمجرده لا معنى له وكذلك بدليل الإطراد والانعكاس وإن كان هذا أمثل من الأول وأوقع فى القلب ولأصحابنا العراقيين شغف عظيم بهذا ولعل بعضهم يقول لا دليل فوق هذا ولكن الاعتراض الذى قلناه اعتراض واقع.

وأما الاستدلال بشواهد الأصول فضعيف أيضًا كثرة الشواهد لا يكون فيها دليل كثير، وهذا لأن الوصف هو المقتضى للحكم، فلا بد من بيان معنى فى الوصف يدل على الاقتضاء حتى تصح العلة وأما إبطال علة الخصم وطلب تصحيح العلة بهذا الطريق فضعيف أيضًا بما قد بينا فلم يبق فى الدليل على صحة العلة سوى الإخالة والمناسبة.

وقد ذكر أبو الحسين البصرى فى أصوله أن مما يدل على صحة العلة أن يكون الوصف مؤثرًا فى قبيل ذلك الحكم لأن العلة ما يؤثر فى الحكم وما لا يؤثر لا يكون علة.

قال : وهذا كالبلوغ يؤثر فى رفع الحجر عن المال فكان أولى أن يكون علة فى رفع

الحجر عن النكاح من الثيوبة، لأن الثيوبة لا تؤثر فى جنس هذا الحكم الذى هو رفع الحجر[١].

واعلم أنَّا بينا تأثير الثيابة فى مسائل الخلاف فى الفروع، وأوردنا ما فيه الكفاية ورجحنا اعتبار الثيابة على اعتبار الصغر، وتركنا إيراد ذلك فى هذا الموضع واعلم أن مجموع ما يتحصل من معنى الإخالة والمناسبة وهو أن يقال دليل صحة العلة وجود وصف مناسبٍ للحكم مخيل مؤثر فى إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله، فإذا وجد الوصف بهذا الحد عرف صحته وهذا أمر لا يتم بالمكابرات والمعاندات، وإنما يعرف ذلك بعرضه على أصول الشرع وقواعده وبيان هذا فى الشدة المسكرة: فإنَّا نقول: إنها العلة فى تحريم الخمر ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف وهذا وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر فى إثباته، ونعنى بالتأثير إشعاره فى القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة ووجود شاهد الأصل على ذلك وكذلك الطعم مشعر بالتحريم بالوجه الذى ذكرناه فى كتاب الاصطلام وقد أبى بعض أصحابنا وجود معنى فى الطعم يؤثر فى الحكم ويشعر وجعل يلوذ بالخير، واللياذ بالخير وإن كان حسنًا لكنا ندعى إن علة الربا علة مستنبطة لا منصوص عليها وقد استنبط الشافعى علة الطعم واستنبط أبو حنيفة علة الكيل فلابد من إقامة الدليل على تصحيحه من حيث الإخالة والمناسبة، وفى هذا خطب عظيم ولا يمكن إقامة الدليل عليه إلا بعد معرفة حكم النص، ولابد من الإعراض عن الترجيحات لأن الحاجة ماسة إلى إقامة الدليل على تصحيح العلة فلا معنى للاشتغال بالترجيح وعندنا أن الكيل علةٌ فاسدة وليس لها مناسبة لحكم النص بوجه ما.

وأما الطعم فهو المخيل المشعر بثبوت حكم النص فذكر الترجيح فى مثل هذا يبعد فدل أنه لابد من ذكر دليل فى نفس الطعم، وأنه علة وقد أوردنا وحققنا وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع، وإنما هو لمسائل الأصول، وعلى الأصل الذى أوردناه مسألة بيع الفاسد فإن الفساد مشعر بانتفاء الحكم وفى مسائل النكاح بغير ولى الأنوثة مشعرة ببقاء الولاية للمرأة فى الأنكحة، والبكارة مشعرة بثبوت الإجبار، وأمثال هذا يكثر فهذا هو الأصول، وعلى أمثاله هذه العلل ينبغى أن يقع الاعتماد من الله المعونة والتوفيق بمنه.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فنقول: قد بينا أن الاطراد ليس بدليلٍ لصحة العلة

(١) انظر المعتمد (٢/٤٤٨، ٤٤٩).

لكنه شرط لصحة العلة وسيأتى هذا من بعد فأما الانعكاس ليس بشرطٍ ونذكر هذه المسألة فى هذا الموضع.

* * *

مسألة : اعلم أن الانعكاس ليس بشرطٍ لصحة العلة فى قول أكثر الأصحاب:

وهو قول جمهور من انتمى إلى الأصول من الفقهاء وهو أيضًا قول بعض المتكلمين وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرطٌ فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة وهو قول بعض المعتزلة[1] . ويعلق من ذهب إلى هذا بالعلل العقلية. وقال: العلل الشرعية وإن كانت مظنونة ولكن ينبغى أن تكون على مضاهاة العلل العقلية إلا فى كون إحديهما معلومة، والأخرى مظنونة، ثم العلل العقلية يجب انعكاسها، كذلك العلل السمعية، ولأن العلل الشرعية إنما تفيد الحكم لأنها تفيد غلبة الظن فإذا وجد الحكم بوجود الوصف ولم ينعدم بعدمه ولم يفد غلبة الظن فلا يبقى حجة.

وأما دليلنا نقول: العلة المنصوبة للإثبات فلا تدل على النفى وكذلك إذا نصبت للنفى لا تدل على الإثبات.

فنقول علة منصوبة فلا يطلب منها إلا التأثير فى ذلك الحكم كالعلة المنصوص عليها لا يطلب منها إلا إثبات الحكم الذى تناوله النص، وهذا لأن المقصود من التعليل إثبات الحكم دون نفيه فلا يعمل فى النفى لأن العلة إنما تعمل فيما قصد بالعلة.

ونقول أيضًا إن العكس لو كان شرطًا لكان لا يقتل إلا قاتل من حيث كان القتل علة قتل القاتل أو لا يقتل إلا مرتد فإذا كان الحكم الثابت بعلة تطّرد مع ارتفاعها لوجود علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها، دل ذلك أن الانعكاس ليس بشرط.

فإن قالوا: إن القتل قصاصًا قد انعدم بعدم القتل، وكذلك الفعل بالردة انعدم بعدم الردة وإنما تقتل بعلة أخرى.

قلنا: فإذا كان وجوب القتل بعلة القتل من حيث انعدام وجوب القتل عند عدم القتل فإذا حدث علة أخرى للقتل فينبغى أن يحكم بتعارض ما يوجب القتل وما لا

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣٣٨)، المستصفى (٢/ ٣٤٤)، البرهان (٢/ ٨٤٢)، نهاية السول (٤/ ١٨٣).

يوجب القتل ويسقط القتل لأن الدليل الشرعى دليل مثل الدليل العقلى، ثم الدليل العقلى يجوز أن يدل على وجود الحكم فى الموضع الذى وجد فيه الحكم ثم ينعدم ويثبت الحكم بدليل آخر فكذلك الدليل الشرعى يجوز أيضًا أن يكون كذلك، بل هذا أولى لأن الدليل العقلى قد صار دليلاً بنفسه والدليل الشرعى إنما صار دليلاً بجعل جاعل فإذا لم يكن هذا شرطًا فى الدليل العقلى ففى الدليل الشرعى أولى وقد ظهر بهذا الجواب عما تعلقوا به وقد ظهر الذى قالوه لا يشرط فى الدليل العقلى وفى الحسيات أيضًا ليس كل من نصب علمًا على إثبات شىء ينبغى أن ينصب علمًا على ضده.

وأما قولهم إن قوة الظن تذهب بعدم الانعكاس دعوى لا دليل عليها، وعلى أنا بينا أن الدليل على صحة العلة الإخالة والمناسبة وذلك قائم وإن لم ينعكس وهذا هو الدليل المعتمد وإذا بقى الدليل على صحة العلة بقيت العلة مفيدة لحكمها ثم إذا انعدمت العلة فيجوز أن يقوم دليلٌ آخر على بقاء الحكم، ويجوز أن لا يدل دليل فينتفى لعدم الدليل.

ويقال أيضًا إن العلة الشرعية أمارةٌ فيجوز أن يدل على الحكم الواحد أمارتان أيهما وجدت دلت عليه فإحدى الأمارتين وإن عدمت بقى الحكم بالأمارة الأخرى ولم يدل ذلك على أن الأمارة الأخرى لم تكن صحيحة[1]. والله أعلم.

* * *

فصل

قد فرغنا من ذكر قياس المعنى فهذا قياس الشبه[2] :

وقد اختلف العلماء فى كونه حجة فى الأحكام أو ليس بحجة.

مسألة :

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أنه حجة وقد أشار إلى الاحتجاج به فى مواضع من كتبه وأقرب شىءٍ فى ذلك قوله: فى إيجاب النية فى الوضوء كالتيمم:

---

(١) انظر البرهان (٢/ ٨٤٢) المحصول (٢/ ٣٤٥) جمع الجوامع (٢/ ٢٨٧)، إحكام الأحكام (٣/ ٣٣٨) فواتح الرحموت (٢/ ٣٠٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٠٢).

(٢) الشبه جاء فى اللغة من معانيه الآتية:

الشَّبَه والشِّبه والشبيه، المثل، والمثيل والجمع: أشباه ونقول: أشبه الشىء الشىء ماثله وبينهما شبه، وشبهه إياه وشبهه به، مثله به، والشبه هو المشاركة بين اثنين فى أمر من الأمور حسيًا =

طهارتان فكيف يفترقان، وتابعه أكثر الأصحاب على ذلك غير أبى إسحاق المروزى، فإنه روى عنه أنه قال: ليس بحجة.

وقال الشافعى فى أدب القاضى: القياس قياسان:

أحدهما: ما كان فى معنى الأصل.

والآخر: أن يشبه الشىء بالشىء من أصل ويشبه [الشىء][١] من أصل [غيره][٢] ثم قال: وموضع الصواب عندنا فى ذلك أن ينظر إن أشبه أحدهما فى خصلتين وأشبه الآخر فى خصلة ألحقه بالذى أشبه فى خصلتين[٣].

قال بعض أصحابنا: إن قوله هذا يدل على أنه حكم بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علة الحكم.

وقال بعضهم: إنما حكم بترجيح إحدى العلتين فى الفرع بكثرة الشبه.

وقال كثير من أصحاب أبى حنيفة: إن قياس الشبه ليس بحجة وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم وصار إليه القاضى أبو زيد ومن تبعه، وذهب إلى هذا القول أيضًا:

= أو معنويًا، والتشابه: هو الالتباس وعدم التميز بين الأمور.

ويقولون: اشتبهت الأمور وتشابهت فلم تتميز فكان بخلاف الشبه، انظر لسان العرب مادة (شبه) القاموس المحيط (٤/ ٢٨٦) الشبه عند الأصوليين يطلق بإطلاقين:

أحدهما: الطريق المثبت لكون الوصف علة، وثانيهما: عليته بهذا الطريق: وقد اختلف الأصوليون فى تعريفه بالإطلاق الثانى ونشأ عن ذلك اختلافهم فى الشبه بالإطلاق الأول، فعرفه بعضهم بقوله: الوصف الشبهى: هو الذى لم تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام. مثل الطهارة بالنسبة لتعين الماء فى إزاله النجاسة فإنها وصف لم تظهر مناسبته لتعين الماء ولكن عهد عن الشارع اعتبار الطهارة بالماء فى الوضوء.

وعرفه القاضى أبو بكر الباقلانى بأن الشبه هو الوصف المقارن للحكم وكان مناسبًا له بالتبع دون الذات، وعرفه بعضهم بأن الشبه هو الوصف الذى علم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب من غير مناسبة بالذات، انظر إحكام الأحكام (٣/ ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥) نهاية السول (٤/ ١٠٦، ١٠٧) فواتح الرحموت (٢/ ٣٠١، ٣٠٢) المحصول (٢/ ٣٤٤، ٣٤٥)، جمع الجوامع (٢/ ٢٨٦، ٢٨٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٠٠، ١٠١)، الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين (٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١).

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) ثبت فى الأصل (غيرهم).

(٣) انظر مختصر المزنى بهامش الأم (٥/ ٢٤٢).

القاضى أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادى[1].

ثم اعلم أن الشبه ضربان:

أحدهما: فى الأحكام.

والثاني: فى الصورة.

فأما الشبه فى الأحكام، فقد ذهب عامة أصحابنا إلى جواز التعليل به كوطء الشبهة مردود إلى النكاح فى سقوط الحد ووجوب المهد لشبهة بالوطء فى النكاح فى الأحكام.

وأما الشبه فى الصورة فكقياس الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة بصورة الشبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير فى حرمة اللحم كقول القائل: ذو حافرٍ أهلى وقد جعل بعضهم مثل هذا القياس حجة لأن الشبه قد وجد.

قال: وإذا جار أن يعلل الأصل بصفة من ذاته جاز أن يعلل بصورة من صفاته، ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه فى الصورة أمارة على الحكم كما يجوز أن الشبه فى المعنى أو فى الحكم أمارةٌ على الحكم وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن مجرد الشبه فى الصورة لا يجوز التعليل به لأن التعليل ما كان له تأثير فى الحكم بأن يفيد قوة الظن ليحكم بها، والشبه فى الصورة لا تأثير له فى الحكم وليس هو مما يفيد قوة الظن حتى يوجب حكمًا.

وقد استدل من قال: إن قياس الشبه ليس بحجة بأن المشابهة فى الأوصاف لا توجب المشابهة فى الأحكام، فإن جميع المحرمات يُشابه بعضها بعضًا فى الأوصاف، ويختلف فى الأحكام، ولأن المشابهة فيما لا يتعلق بالحكم لا توجب المشابهة فى الحكم، لأن العلة هى الجالبة للحكم فيما لا يتعلق به الحكم لا يجلب الحكم، ولأن من جعل الشبه حجة لا يخلو إما أن يجعل المشابهة بهذا فى جميع الأوصاف حجة أو يجعل المشابهة فى بعض الأوصاف حجة فإن جعل المشابهة فى جميع الأوصاف حجة فهذا لا يوجد، وإن جعل المشابهة فى بعض الأوصاف حجة فإذا لم يكن لذلك الوصف تأثير فى الحكم، فليس بأن يجعل المشابهة فى ذلك الوصف علة للمشابهة للحكم بأولى بأن يجعل المفارقة فى غيرها من الأوصاف علةٌ للمفارقة فى الحكم.

---

(١) انظر البرهان (٢/ ٨٤٢) المحصول (٢/ ٣٤٥) جمع الجوامع (٢/ ٢٨٧) إحكام الأحكام (٣/ ٣٣٨) فواتح الرحموت (٢/ ٣٠١، ٣٠٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٠٢)، الصالح فى مباحث القياس (٢٣٥، ٢٣٦).

قالوا: وأما المكاتب فنحن لا نقول: ألحق بالأحرار لمشابهتـه بالأحرار فإن العبد يشبه الأحرار فى معانى كثيرة، ومع ذلك لا يلحق بالأحرار وكذلك الدواب تشبه بنى آدم فى صفات خمسٍ ولا يلحق هذا الشبه ببنى آدم، ولكن المكاتب حر يد أثبتت له بحكم عقد الكتابة ورقيق رقبة فلحرية يده: يستحق ما يستحق الحر بيده، ولرق رقبته لا يستحق ما يستحقه الحر برقبته.

والصحيح: أنه ثبت له أحكام الأحرار بالكتابة نظرًا له ليصل إلى الحرية مع بقاء الرق على الكمال.

وقد قال أيضًا من يرد قياس الشبه أن مجرد الشبه صورة أو حكمًا لا يشعر بمناسبة بين العلة والحكم، لجواز افتراق المحلين فى الحكم.

وبيانه: أن من قاس الوضوء على التيمم فى إيجاب النية بقوله: طهارةٌ، فليس فى قوله طهارة ما يؤثر فى إيجاب النية ويجوز افتراق الوضوء والتيمم فى حكم النية وغيرها، فلا يدل نفس وجوب النية فى التيمم على وجوبها فى الوضوء فلابد من اجتماعهما فى المعنى الذى يوجب نية الفعل إذا اتصف بكونه طهارةً حتى إذا اجتمع الفعلان فى وصف الطهارة يجتمعان فى الحكم، وعلى هذا من علل فى منع قتل الحر بالعبد يقول: قصاصًا، وقاس على الطرف فيقال نفس قول قصاص لايدل على امتناع الجريان ويجوز أن يمنع الحكم بين الطرف والنفس فى ذلك المعنى ليجتمعان فى حكم النفى وأمثال هذا تكثر جدًا يدل عليه: أنه ليس الشبه إلا اشتراك الشيئين فى وجهٍ من الوجوه وإن اشتركا فى وجهٍ من الوجوه افترقا فى كثيرٍ من الوجوه، ومن اكتفى بمجرد اشتراك فى الشبه بوجهٍ ما يعارض بمجرد افتراق الشبه بوجهٍ ما أو بوجوهٍ شتى لأن وجوه الافتراق فى الأشياء أظهر من وجوه الاجتماع فدل على أن قياس الشبه بنفسه لا يكون حجةً.

ويقولون أيضًا: قولك إن الفرع كالأصل فى الحكم أبعلم تقول هذا أم بظن أو لا بعلم ولا بظن؟ فإن قلت: بعلم فأين العلم وإن قلت: بظن فأين الظن وهذا لأن العلم والظن لابد لهما من مستند فاذكر المستند حتى يصح قولك إنه بعلم أو بظن وإلا فهو هذيان وإن قلت: لا بعلم ولا بظن فحكم الله تعالى لا يثبت بالجزاف.

وإن قلت: تشابههما فى وجهٍ يغلب على الظن تشابههما فى الحكم فهذا دعوى مجردة وإن كانت المشابهة فى وجهٍ يفيد ظنًا فالمفارقة فى سائر الوجوه تبطل الظن

وتشوش على الظان ظنه.

وقالوا أيضًا: إن الأصل فى القياس هم الصحابة والمنقول من الصحابة النظر إلى المصالح والعلل المعنوية فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجهٍ ما.

وأما دليل من جعل قياس الشبه حجة فنذكر أولاً الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه والطرد ويمكن أن يقال: على الإطلاق قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكم.

ونقول: إن قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ويقتضيه وهو تعليق التخفيف بما يوجب التخفيف وتعليق العقوبات بالجنايات وتعليق وجوب الحق بالإيجابات وأمثال هذا تكثر، وأما الطرد فعلى عكس هذا فإنه تعليق الحكم بما لا يناسب الحكم ولا يشعر به ولا يقتضيه وقد سبق بيان هذين جميعًا والكلام فيهما.

وأما قياس الشبه فلابد وأن يكون فى فرع يتجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير تعرض لبيان المعنى، ونعنى بالمقرب شبهًا يقرب الفرع من الأصل فى الحكم لمطلوب، ويجوز أن يقال: قياس يشعر باجتماع فى حكم من غير بيان المعنى وقد استدل من جعله حجة بأن الشرع ورد باعتبار الشبه فى جزاء الصيد وباعتبار الأشباه فى العدالة والفسق يعنى بذلك اعتبار السداد فى القول بالسداد فى الأفعال وكذلك عدم السداد فى القول بعدم السداد فى الأفعال وكذلك ورد الشرع باعتبار الأشباه فى الضيافة وأيضًا فإن القياس ليس إلا بمثيل الشىء بالشىء وتشبيهه به والشىء إنما يمثل بما يشابهه ويجانسه فيجب إلحاق الشىء بما يشابهه ويجانسه جريًا على هذا الأصل.

يدل عليه: أن التساوى فى الذوات والأوصاف يوجبه التساوى فى الأحكام فإن المستويين ذاتًا ووصفًا يستويان فى الحكم لتحقيق التساوى.

ألا ترى أن المكاتب ملحق بالأحرار فى كثير من الأشياء وليس ذلك إلا باعتبار مجرد الشبه والمعتمد من الدليل أنّا أجمعنا أن قياس المعنى حجة، ولا موجب لكونه حجة إلا أنه يفيد قوة الظن أو يخيل فى القلب أنه متعلق بذلك المعنى فإن طريق العلم القطعى مسدودٌ مردومٌ، ومثل هذا المسلك يوجد فى قياس الشبه، ولا يعرف هذا إلا ببيان المثال، هذا قول القائل فى الوضوء: إنه يجب فيه النية إنه طهارة حدث فيجب فيها النية كالتيمم، أو يقول فى مسألة المضمضة والاستنشاق: إنهما لا يجبان فى الغسل من الجنابة إنه غسل حكمى فلا يتعدى من الظاهر إلى داخل الفم والأنف كغسل الميت

وكذلك قول القائل فى زكاة الصبى زكاة فتجب على الصبى كزكاة الفطر.

ويقول فى مسألة تبييت النية: صوم فرض فـلا يتأدى بنية من النهار كالقضاء ويقول: فى نفى القصـاص عن الحر بقتل العبد قـصاص كالطرف وأمثـال هذا لا تعد ولا تحصى كثرة.

فنقول: فى هذه الأقيسة إن هذه الأقيسة مغلبة للظن مفيدة قوته فى كون الحكم على ما نصب له المعلـل، فإنه يغلب على ظن كل عاقل شـبهيـة الوضوء بالتيـمم، وشبهـية الغسل بالغسل، والزكاة بالزكاة والصوم بالصوم والقصاص بالقصاص.

ومن قال: إن هذا لا يفيد غلبة الظن فلا شك أنه معاند.

ونقول فى قول الشافعى فى الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان فكيف يفترقان لمن يأتى هذا القياس أيغلب على ظنك كـون الوضوء مثل التيمم فإن كل واحـد منهما طهارة عن حدث لا يعـقل معناه وقد غلب التعـبد على كل واحدٍ منهـما؟ فإن قال: نعم فـهذا هو الذى قصدناه من وجود غلبة الظن، وهو أيضا معنى شبه التقريب الذى ادعيناه.

وإن قال: لا يغلب على ظنى فـلا شك أنه معاند ولهذا الذى قلناه عـسر الفرق بين الوضوء والتيمم على المفرق بينهما ولهذا سوى الأوزاعى وهو أحد أئمة الدنيا بينهما فى نفس وجوب النية وعلى هذا جـملة ما ذكرنا من المسائل وكذلك قول القـائل فى مسألة ظهار الذمى من صح طـلاقه صح ظهاره فـهذا مفيـد لقوة الظن بقـرب حكم الفرع من حكم الأصل فى الذى نصب له العلة لأن كل واحـدٍ منهمـا يملك بملك النكاح، وكل واحدٍ منهما يحرم البضع مع كون الزوج مالكًا للبـضع متمكنًا من التصرف فيه بالتحريم على وجه ينفرد بإثباته ومما يؤيد ما ذكرناه من التعلق بـقياس الشبه أن القياس إنما أطلقه الشرع فى أصل الأحكام لضرورة الحـاجة فإنا قد ذكرنا أن النصوص مـتناهية والحوادث غير متناهية ولله تعالى فى كل حادثة حكم فلو لم يجز القياس أدى إلى التوقف فى كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس.

وإذا عرفـت هذا الأصل فنقول: لابد من وضع الأقـيسـة على وجهٍ يسـهل طلبـها ووجودها ليتيسـر بناء الأحكام عليها، ولا يشتد باب البحث على العلماء فـيها فإذا قلنا: إن القيـاس الصحيح هو قـياس المعنى فهذا وإن وجـد فى كثيـر من الأحكام والأصول ولكن ليس مما يسـهل وجودها فـإنا نعلم أن كثـيرًا من أصـول الشرع يخلو عن المعـانى خصـوصًا فى العبـادات وهيئـاتها والـسياسـات ومقـاديرها وكذلك شـرائط المناكـحات

والمعاملات ثم تلك الأصول لها فروع، وتلك الفروع تتجاذبها أشباه، وإذا كانت المعانى تعدد فى الأصول فكيف يسهل وجودها فى الفروع فلم يكن بد فى استعمال القياس لكن مع الحيد عن طريقة الطرد لأن غلبة الظنون لابد منها ولا ضرورة فى استعمال مجرد الطرد الذى لا يفيد ظنًا أصلاً فجعلنا غلبة الأشباه، والقياس المنصوب فى هذه الجهة مع وجود ما يقرب فى الظن إلحاق الفرع بذلك الأصل وجعله فى مسلكه وضمنه إلى مسلكه حجة ثم ظهور الفرق يكون محصلةً واحدةً وهو عسر الفرق على الفارق بين الوضوء والتيمم وزكاة الرأس وصدقة الماشية وصدقة النبات وكذلك الفرق بين القصاص فى الطرف والقصاص فى النفس ويعضد هذا الكلام بالأصل المعهود وهو أن الأقيسة الشرعية أمارات وعلامات وليس بموجبات وفى الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد فى الموجبات.

والقول الجامع: إن التأثير لابد منه إلا أن التأثير قد يكون بمعنى وقد يكون بحكم وقد يكون بغلبة شبه فإنه رب شبه أقوى من شبهٍ آخر وأولى بتعليق الحكم به لقوة أمارته، والشبه قد يعارضه شبه آخر فربما يظهر فضل قوة أحدهما على الآخر، وربما يخفى ويجوز أن ترجع الشبهات إلى أصل واحد ويجوز أن ترجع إلى أصلين فلابد من قوة نظر المجتهد فى هذه المواضع وهذا كالعبد يشبه الحر من حيث إنه آدمى مكلف ويشبه الأموال والسلع من حيث إنه مال مملوك، والجص يشبه البر من حيث إنه مكيل ويفارقه من حيث إنه ليس بمأكول، وعلى عكس ذلك الرمان والسفرجل يشبه البر من حيث إنه مأكول ويفارقه من حيث إنه ليس بمكيل وكذلك الذرة وما يشبه ذلك.

وقد قال القاضى أبو حامد المَرْوَرُّوزِىّ فى أصوله: إنَّا لا نعنى بقياس الشبه أن يشبه الشىء بالشىء بوجهٍ أو أكثر من وجهٍ لكن نعنى أن لا يوجد شىء أشبه به منه ومثال هذا لا يوجد شىء أشبه من الوضوء بالتيمم وكذلك فى الزكاة، والزكاة، وكذلك القصاص فى الطرف والنفس فإنه لا يوجد شىء أشبه من القصاص فى الطرف بالقصاص فى النفس أو على عكس هذا لأن إلحاق الشىء بنظائره وإدخاله فى مسلكه أصلٌ عظيمٌ، فإذا لم يوجد شىء أشبه به منه لم يكن بدٌّ من إلحاقه به وهذا الذى قاله القاضى أبو حامد تقريب حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه.

واعلم أن هذا الذى ذكرناه نهاية ما يمكن إيراده فى كون قياس الشبه حجة، والذى ذكروه فى نفى قياس الشبه كلمات مخيلة والأولى أن يقال: إن من يتحرى طلب الحق

وطلب إيراد معنى مناسب للحكم فينبغى أن يشتغل بذلك ويبذل غاية مجهوده وعندى أن من طلب ذلك فلابد أن يجده إلا فى أفراد من المسائل وردت بها النصوص واتفقت الأمة على تعديها من المعانى فأما عامة الأحكام فالشارع للحكم لم يخلها من المعانى المؤثرة فى تلك الأحكام وإن أعوز المجتهد وجود المعنى حينئذٍ ينبغى أن يرجع إلى قياس الشبه على الطريقة التى قدمناها فلا بأس بذلك وغير مستبعد من الشرع أن ننبه بحكم على حكم ويمثل شيئًا بشىء إما معنى أو حكمًا أو غلبة شبه بسائر الوجوه والله أعلم بالصواب وقد ذكر الأصحاب على ما ذكرناه أمثلة كثيرة ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة بعد أن تبين أصل الكلام.

* * *

(فصل)

وأما إذا جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب: إن الاسم على ضربين: اسم اشتقاق واسم لقب.

فأما الاسم المشتق فعلى ضربين:

أحدهما: مشتق من فعل كالضارب والقاتل اشتق من الضرب والقتل فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى فى قياس المعنى، لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً فى الأحكام.

والضرب الثانى: أن يكون مشتقًا من صفة كالأبيض، والأسود مشتق من البياض والسواد فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية فمن جعل شبه الصورة حجة قال: يجوز أن يجعل هذا علة وحجة وقد قال النبى ﷺ فى الكلاب: «فاقتلوا منها كل أسود بهيم»[1] فجعل السواد علمًا على إباحة القتل.

وأما اسم اللقب فعلى وجهين:

أحدهما: مستعار كقولنا زيد وعمرو ولا يدخله حقيقة ولا مجازٌ لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو، واسم عمرو إلى زيد فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلة، كذلك الاسم القائم مقامها.

(١) أخرجه أبو داود: الضحايا (٣/ ١٠٧) ح (٢٨٤٥) والترمذى: الأحكام والفوائد (٤/ ٧٨) ح (١٤٨٦) وقال: حسن صحيح. والنسائى: الصيد (٧/ ١٦٣) (باب صفة الكلاب التى أمر بقتلها)، وابن ماجه: الصيد (٢/ ١٠٦٩) ح (٣٢٠٥) انظر نصب الراية (٤/ ٣١٣).

والضرب الثانى: اسم لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس فقد ذكر الأصحاب فى هذا وجهين: فمنهم من جوز التعليل. ومنهم من لم يجوز تجويز التعليل به.

والصحيح عندى: أنه لا يجور التعليل بالأسامى بحالٍ لأنها تشبه الطروه وأما الأسامى المشتقه فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم والله أعلم.

وإذا فرغنا من بيان العلة فقد اشتمل هذا الفصل على ما يحتاج إليه الفقيه ولا يستغنى عنه بحالٍ فنذكر بعد هذا الكلام فى:

* * *

الفصل الرابع : وهو بيان الحكم

فالحكم هو ما تعلق بالعلة فى التحليل والتحريم والإيجاب والإسقاط وهو على ضربين مصرح به ومبهم.

فالمصرح به أن يقول فجاز أن يجب كذا أو يقول فوجب أن يجب كذا وما أشبهته والمبهم أن يقول فأشبه كذا فمن الناس من يقول: إن ذلك لا يصح لأنه حكم مبهم.

ومنهم من يقول: إنه يصح وهو الأصح عند الجدليين لأنه المراد به فأشبه كذا فى الحكم الذى وقع السؤال عنه وذلك بشيء معلوم بين السائل والمسئول فيجور أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما ومنها أن تعلق عليها التسوية بين حكمين كقولنا فى إيجاب النية فى الوضوء طهارة فاستوى جامدها ومائعها فى النية كإزالة النجاسة فمن أصحابنا من قال إن هذا لايصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد فى الأصل فى إسقاط النية وفى الفرع فى إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يستقى حكم الشيء من نظيره لا من ضده ومنهم من قال: إن ذلك صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد فى النية والتسوية بين المائع والجامد فى النية موجودة فى الأصل فصح القياس عليه وإنما يظهر الاختلاف فى التفضيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يضر فيه الاختلاف ومن حكم العلة أيضًا أن يذكر التأثير فنقول فى مسألة السواك للصائم: تطهير يتعلق بالفم من غير النجاسة فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه دليله المضمضة فهذا تعليل لهذا الحكم صحيح لأن تأثير الصوم فى المضمضة صحيح موجود وهو منع المبالغة فصح إثبات تأثيره فى الفرع وذلك بالمنع منه بعد الزوال واختلافهما فى كيفية التأثير لا يمنع من التعليل لأصل التأثير لأن الغرض إثبات أصل

التأثير إلى هذا الموضع ذكره فى التبصرة وهذه فصول عراقية ليس تحتها كثير معنى غير أن كتب الجدل والأصول تزين بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهيه واعلم أن فى بيان حكم العلة مسألة خلافية ذكرناها من قبل وهى أن مذهب أصحاب أبى حنيفة أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل فى الفرع بمعنى الأصل وفى الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بمثل معنى الأصل وعندنا حكم العلة تعلق حكم الأصل بها ثم إن وجدت تلك العلة فى موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم فى ذلك الموضع وإلا فلا يثبت وهذا الخلاف هو الذى ذكرناه من قبل أن العلة القاصرة تكون علة صحيحه وعندهم لا تكون علة صحيحة ثم اعلم أنه كما يجرى الاختلاف فى الحكم فيجرى الخلاف أيضًا فى علة الحكم كاختلافهم فى الإسلام هل هو علة العصمة أم لا؟ وكذلك الاستيلاء على مال الغير عندنا علة الضمان وعندهم ليس بعلة وقد يجرى الخلاف فى صفة العلة وهو علة وجوب الزكاة فعندنا ملك النصاب علة لوجوب الزكاة من غير اعتبار صفة المعنى وعندهم ملك النصاب المغنى علة وقد يوجد الاختلاف فى الشرط وهو مثل الخلاف فى الشهادة فى النكاح وعندنا هو شرط[1]، وعند مالك ليس بشرط[2]، وعلى هذا اختلافهم فى عدالة الشهود فى النكاح.

قال أبو زيد فى تقويم الأدلة: جملة أقسام ما يختلف فيه الفقهاء من الشرعيات أربعة أنواع الاختلاف فى الموجب للحكم أو صفته أهو مشروع أم لا؟ أو فى شرط العلة أو صفتها أو فى حكم من الأحكام أو صفته أو فى حكم مشروع معلوم بوصف بلا منازعة فى محل هل هو مقصور عليه أو هو متعدى عنه إلى غيره قال: والقياس لم يشرع حجة إلا لهذا النوع لما ذكرنا أنه لا حكم له غير التعدية، والتعدية لا يتصور إلا فى هذا القسم الرابع ففسد فيما عدا هذا القسم لانعدام حكمه ولانه لم يصادف محله فمحله أصل فيه حكم مشروع ليمكن التعدية فيما ليس موجود ولا يمكن تعديته كالحوالة حيث لا دين يلغو ولأن الخلاف متى يحصل فى الموجب للحكم أو شرطه، ونفس الحكم فقد وقع الاختلاف فى أصل الشرع أكان أم لم يكن وهذا لا يهتدى إليه قياس لأنه ليس إلينا نصب الأحكام ولا رفعها بالرأى ولا نصب أسبابها لأن فى نصب الأسباب نصب الأحكام ولا شروطها لأن فى نصب الشروط المانعة رفع الأحكام فإذا لم يكن إلينا ذلك

(١) انظر روضة الطالبين (٧/ ٤٥).
(٢) انظر المعونة (٢/ ٧٤٥).

بالرأى بطل تعليل مدعيها لأنه يعلل لنصب الشرع وبطل تعليل المنكر أيضًا لأن المنكر يقول لم يشرع أصلاً وما لم يشرع لا يكون حكمًا شرعيًا حتى يمكن إثباته بالقياس وإنما يثبت بالقياس قسم واحد هو شىء يثبت فى محل الشرع فيستعمل القياس لتعديته ثم ذكر الأقسام فقال: أما قسم الموجب فنحو اختلافنا فى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للنساء أو لا؟ وهذا مما لا يجوز فيه التكلم بالقياس بل على مدعيها إقامة الدلائل على صحة ما ادعاه من نص أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه لأنه الثابت بذلك ثابت بالنص لا بالقياس وعلى المنكر الامتناع لعدم الدليل كما نقول فيمن ادعى أن الوتر فرض عمل زائد على الخمس وأنكره آخر لم يكن على المنكر أولاً التمسك بعدم قيام الدليل ولزم المدعى إقامة الدليل سوى القياس وكان بمنزلة من ادعى أن فرض الفجر أربع ركعات وأنكره الآخر وكذلك إذا اختلفنا أن السفر هو مسقط لشطر الصلاة أم لا؟ لم يصح التكلم فيها بالقياس بل الذى يدعيه مسقطًا يلزمه إثباته وأنما يظهر الفقه فى هذه المسائل بإفساد أدلة الخصم لا لأنه يمكنه إفسادها إلا تفقد طرق الأدلة حتى يعلم بها أن الأدلة جائزة وليست بعادلة قال: وكذلك إذا وقع الخلاف فى الحربى يسلم أيكون إسلامه موجبًا لجعل نفسه وماله مضمونين مثل الأحرار بدارنا أم لا؟ فهذا لا يعرف بالقياس وكذلك الخلاف أن العقل مثل الشرع أهو حجه قاطعة لعذر الكفار.

وأما صفته فنحو اختلافنا فى المال الذى سبب الزكاة أهو سبب بصفة النماء أم دونها واليمين بالله سبب الكفارة بسبب أنها مقصودة أو معقودة وقتل النفس بغير حقٍ سبب الكفارة بصفة الحرمة أو بصفة الإباحة مع الحرمة، والإفطار سبب الكفارة باسم الجماع، أو باسم اقتضاء إحدى الشهوتين، وهذا لأن وصف الشىء منه فما لم يكن أصله مما يثبت بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبل ما يثبت به. قال: وأما أصل الشرط فنحو الاختلاف فى شهود النكاح أنهم شرط أم لا؟ وكذلك الولى، فأما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فمما يعرف قياسًا، لأننا وجدنا ثبوت نعنى الولاية حكمًا ثابتًا مع البلوغ، والحرية فى أصل مجمع عليه، فصح القياس لتعديته إلى المرأة، وكذلك إذا اختلفنا فى الزكاة أن التسمية هل هى شرط فيها أم لا؟ لم يجز التكلم فيها بالقياس، وكذلك قلنا: إن شرط نفوذ الطلاق من جانبها النكاح أو العدة عنه. وقال خصمنا: العدة ليست بشرط النفوذ، وبالعدة وحدها لا يصير محلاً وكذلك إذا اختلفنا فى البلوغ عن عقلٍ، أهو شرط لوجوب حقوق الله تعالى التى تحتمل النسخ والتبديل كالصلاة

والزكاة والصوم والكفارات ولزوم الإحرام، وكذلك وجوب العقوبات كحرمات الإرث بالقتل والحدود، لم يكن للقياس فيه مدخل، وكذلك إذا اختلفنا فى البلوغ بعد العقل، أهو شرط لصحة أداء ما لا يحتمل النسخ وهو الإسلام أو لا؟ ثم سأل على نفسه سؤالاً. فقال: فإن قيل: أليس اختلفنا فى الطعام بالطعام؟ أن القبض فى المجلس هل هو شرط فى بيع أحدهما بالآخر أم لا؟ وتكلمتم بالقياس فيها، فأجاب وقال: البقاء على الصحة بلا شرط القبض، حكم ثبت فى أصل منصوص عليه من البيوع، وهو بيع العبد بالدراهم، وكل ما عدا الطعام من السلع، فصحت التعدية بالتعليل إلى الفرع المختلف فيه، ما لم يمنعنا منه نص بخلافه، فيجب على مدعى الفساد لوجود النص إقامته. قال: ولا يلزم على هذا استعمال القياس فى منع شرط التسمية فى الزكاة بالقياس على الناسى لأنَّا إذا أحللنا زكاة تارك التسمية ناسيًا على أنه فى حكم المسمى بدليل النص كما يجوز صوم الآكل ناسيًا على أنه فى حكم من لم يأكل بدليل النص ثم لا يجوز أن يقاس عليه إذا ترك التسمية عمدًا أو أكل فى الصوم عمدًا لأنه معدول به عن القياس قال: فبهذا يظهر بيان الفقه فى طرق القياس.

وأما صفة الشرط فكشهود النكاح أهم رجال أو رجال ونساء؟ وصفة طهارة الصلاة أهى مرتبة أم غير مرتبة أم بصفة الموالاة أو ليست بصفة الموالاة قال: أما الحكم فنحو اختلافنا فى الركعه الواحدة مشروعة صلاة أم لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع أم لا والأربع مشروعة على المسافر، والمسح على الخف مشروع أم لا؟ وكذلك اختلافهم فى القراءة هل تسقط بالاقتداء أم لا والصوم هل يسقط بالجنون أم لا ثم سأل سؤالاً فقال فإن قيل اختلفنا فى صوم يوم النحر مشروع أم لا وتكلمتم فيه بالقياس وأجاب وقال: لا كذلك فإن كون اليوم سببًا لصيرورة الصوم مشروعًا ثابت أصلاً ووقع فى استنساخه أنه يوم عيد فأنكرناه لانا أثبتنا كون اليوم سببًا بالقياس وأما وصف الحكم فنحو اتفاقنا على أن القراءة مشروعة على الشفع الثانى واختلفنا أنها فرض أو لا واتفقنا أنها فرض فى الأول واختلفنا أنها فاتحة أم لا واتفقنا أن من حكم النكاح أن يملك الرجل طلاق امرأته واختلفنا فى وصفه أنه يملك مباحًا والكراهة بعارض ويملك مكروهًا والإباحة بعارض وهذا مذهبنا على ما بينا فى موضعه، وكذلك يملك الطلاق مبينًا قصدًا إليه عندنا وعندى: لا يملك فهذا لا يعرف بالقياس وأنا لا نجده بعينه أصلاً آخر لتعديه إلى الفرع وكذلك إذا اختلفنا فى ملك النكاح فى حق المتعة أهو خاص للرجل على المرأة أو

هو مشترك بين الزوجين لا يعرف بالقياس لأنه غير موجود فى أصل آخر لتعديه إليه بل يعرف بالاستدلال بما ثبت بالنصوص وكـذلك إذا اختلفنا فى حكم خبر الربا وهو قوله: «والفضل ربًا»[1] أنه فضل ذات الحنطة أو فضل كيل لم يجز إثباته بالعلة لما قلنا.

وكذلك إذا اختلفنا فى حكم الرهن الثابت للمرتهن إذا تم العقد بالتسليم إليه أهو فى حكم يد الاستيفاء التى يتم بالتسليم إليه أم هو حق بيع بالدين إذا تم العقد باليد كما يتم عقد الهـبة باليد وحكمه وقـوع الملك للموهوب له وهذا لا يجوز إثباته بـالقياس لأنا لا نجد حكم الرهن فى عقد آخر لتعديه إليه بالقياس وكذلك لا يجوز نفى هذا بالقياس لأن الانتفاء من حيث لم يكن لا يكون حكمًا شرعيًا ليمكن تعديته إلى غيره بالقياس على ما ذكرنا وكذلك إذا اختلفنا فى وجوب المهر بالنكاح بلا تسـمية لم يكن للقياس فيه تدخل لأنَّا لا نجده فى غيره لتعديه إليه.

وكذلك إذا اختلفنا فى وجـوب المتعة بعد الطلاق وبعد الـدخول لأنَّا إنما اختلفنا فى ذلك لاخـتلافنا فى المتـعـة أوجب أصله على نفى وحـشة الطلاق أم عـوضًا عن ذلك النكاح واجبًا بالعقد مقام الساقط بالطلاق فهذا لا يعرف بالقياس وهذا لأن أحكام الشرع بصفاتها لا تثبت أبدًا إلا بالشرع فلا يمكن معرفتها مشروعة بصفاتها إلا بالنظر من حيث المعانى التى تثبت بالأسامى العربية لا يمكن معـرفتها إلا بالنظر فى كلام العرب والتعرف من قبلهم.

وأما القـسم الرابع فنحو قولنا: إن المسح فى الوضـوء يسن تثليثه، لأنه مسح قـياسًا على مسح الخف، فهذا يمكن إثباته بالقيـاس، لأنا وجدنا مسحًا فى الوضوء وله فرض وسنة ووجدنا حكم إقامة سنته بإفراده لا بتثلثه فعديناه إلى الفرع وكذلك قولهم: الرأس عضو من أعضـاء الوضوء فيسن تثليثه وصيـغته قياسًا على الوجه فهـذان القياسان، فى محليهما فيجب طلب الفساد بطريق آخر وكـذلك قولنا: صوم رمضان صوم عين فيتأدى بنية الصوم كـالنفل فى غير رمضـان وقولهم: إنه صوم فرض فيـشترط فيـه نية الفرض كالقـضاء وكذلك قـولنا المديون لا زكاة عليه لأن الصـدقة تحل له فلا تجب عليـه الزكاة كالمكاتب وقـولهم: إن ملكه كامل فيلزمـه الزكاة بغيـر المديون فهذا الذى ذكرناه سياق كلامـه واعلم أن أصلنا الذى يعرفـه الأصوليـون أن كل ما يمكن إثبـاته بالقيـاس يثبت

---

(١) أصله عند مسلم بـلفظ «الدينار بالدينار لا فضل بينهـما. والدرهم بالدرهم لا فضل بينهـما»، أخرجه مسلم: المساقاة (٣/ ١٢١٢) ح (٨٥/ ١٥٨٨).

بالقيـاس من غير تخـصيص وفى هذه المسـائل التى ذكرناها فى بعضـها ما يـمكن إثباته بالقيـاس وفى بعضها مـا لا يمكن إثباته بالقياس، وعلينا فـيها أن نعرضـها على الأصل الذى قدمناه فـما لا يمكن إثباته بالقـياس وافقناه على زعمـه وما يمكن إثباته بالقـياس أثبـتنـاه وإن رغم أنف من رغم والله المعيـن على طلب الحق والهـادى والمرشـد إلى الصواب.

* * *

(فصل)

وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا فصلاً يتصل بهذا الذى ذكرناه أحببت إيراده فى هذا الموضع وأذكر ما يعتمد عليه من ذلك.

وقال قال الخائضون فى هذا الفن رب أصل يتطرق إليه بالتعليل من وجه ويتقاعد من وجه ونذكر مـن ذلك مثالاً أو مثالـين فمن ذلك اختصـاص القطع بالنصاب وهذا على الجملة متـعلق بأمر ظاهر فإن الناس يهـجمون على ما يوجب التغـرير بالأرواح ويخاطر بالمهج بسبب التافه الوَتْحُ [1] الحقير وإن فعل ذلك إنسان فـإنما يغرر بمال نفيس وتشهد له القواعد التى تستـحث الطباع على الهجوم على الفواحش فيها وانـتصب مزجرة الحدود يزدجره عنها وأما المحرمات التى لا ميل للطبـاع إليها لم يرد الشرع فى المنع فيها بالحدود فوقع الاكتفاء فيها بمجرد النهى مع الوعيد بالعذاب الشديد فى الآخرة.

ثم قال هؤلاء: إن القياس وإن اقتضى الفـصل فى الجملة بين التافه والنفيس ولكن مبلغ النفيس لا يعرف بـالقياس وكان ذلك موكولاً إلى الشرع ونصـاب السرقة منصوص عليه [2]. ومن أمثلة ذلك النصاب فى الأموال الزكاتية والأقيسة قد ترشدنا إلى اختصاص

---

(١) الوَتْحُ: القليل التافه من الشيء. انظر: القاموس المحيط (١/ ٢٥٢).

(٢) اختلف الفقهاء فى نصاب السرقة كالآتى:

قالت طائفة: لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعداً وهو قـول عائشة وعمر وعثمان وبه قال الفقهاء السبعة وعمـر بن عبد العزيز والأوزاعى والشافعى وابن المنذر وهو إحدى الروايات عن أحمد وهو قول مالك وإسحاق.

وقالت طائفـة: لا تقطع إلا فى خمس. وهو مروى عن عـمر وبه قال سليمـان بن يسار وابن أبى ليلى وابن شبرمة والحسن.

وقالت طائفة: لا تقطع إلا فى عشرة دراهم: وهو قول عطاء والنعمان وصاحبيه.

وجوب الإرفـاق بالأموال المحتملة لذلـك المتهيئـة لارتفاق مالكه ليكون الإرفـاق بمقابلة الاستمكان من الارتفاق ثم القدر الواجب لا يهتدى إليه الرأى فاتبع الشرع والدليل على أن الرأى لا يهتدى إلى ما قلناه أن الهمم تختلف بالخسيس والنفـيس فالفقير قد يستعصم القلس والقلسين والملك لا يستكثر القناطيـر المقنطرة وكذلك هذا فى النصب فإن القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق بما ينقص عن النصاب وذو البسطة والسعة لا يرفقه العشرون بل المائتان فلابد من الرجوع إلى الشرع ويكون هو المتبع أبدًا لا غير ثم قال:

نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول فيه إلى أمر ضرورى لابد منه وهذا مثل القصاص فإنه مـعلل بتحقيق العصمة فى الدماء المحتـرمة والزجر عن التهجم عليهـا فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك فى أصل القـصاص تصرف فيه وعـداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه وهذا هو الذى يسـهل تعليل أصله والتحق به تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما تأيد بهم لجـر ذلك إلى ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذًا رائل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ثم قـد تمهد فى الشريعة أن الأصول إذا تمهدت قواعدها فالنظر بتـحقيق معناها فى آحاد النوع ربما يعسر فيـعرض عنه قال: وهذا ضرب من الضروب الخـمسـة وعندى أن تعليل إيجاب القـصاص مـا ذكر من حكمـة وجوب القـصاص وتعليل تجـويز البيع بما ذكـر من حكمـه تجويز البـيع بعيـد جدًا وإنما السـبب لوجوب القصاص هو القتل والقتل مـخيل فى إيجاب القتل بعد أن تأيد بالشرع والنص عليه وكون الإنسان مالكًا للشىء مخـيل مؤثر بجواز تمليكه من غيره قد تأيد بنص أيضًا، نعم يجوز أن يقال: وجب القصاص بسبب القتل وجاز التمليك فيه بسبب تملكه للمحل بحكمة الزجر أو الحكمـة دفع حاجات الناس فأما تعليل أصل وجوب القـصاص بالزجر أم تعليل أصل جـواز البيع بالحـاجة فـبعيـد وهذا لأن الأحكام فى الشـرع بأسبـابها لا بحكمتهـا وفوائدها وكان البيع لفائدة البـيع والتعليل غير، وإظهار الفـوائد غير، ونحن

= وقالت طائفـة : لا تقطع إلا فى أربعة دراهم فصـاعدًا، روى هذا عن أبى هريره وأبى سعـيد الخدرى.

وقال عثمان البتى: تقطع اليد فى درهم فيما فوقه.

وقال الخوارج: تقطع اليد فى كل ما له قيمة.

انظر الأشراف (٢/٢٨٩، ٢٩٠) المغنى (١٠/٢٤٢، ٢٤٣).

نعلم قطعًا أن الشرائع لفوائد وحكم لكن لا نقول: إنها معللة بها وهذا كالعبادات لا تعلل بعلة الثواب فإن كانت واجبة لفوائد الثواب والأنكحة لا تعلل بعلة حصول النسل فى العالم وإن كانت مشروعة لفائدة النسل وكذلك الحدود واجبه لفائدة الزجر الحاصل بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك. قال:

والضرب الثانى: ما يتعلق به الحاجة العامة ولا ينتهى إلى حد الضرورة وهذا مثل الإجارة فإنها مبنيةٌ على مسيس الحاجة إلى المساكين مع قصور اليد عن تملكها وصفة ملاكها ببدلٍ على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من جهة أن الكافة لو منعوا عن ما يظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس. وعندى: أن المنافع أموال وقد قام الدليل على ذلك فالإجارة فيها كالبيع فى الأعيان. وقد بينا ذلك فى خلافيات الفروع. قال:

والضرب الثالث: مما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه قد يلوح منه غرض فى جلب مكرمة أو نفى ينقص بها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث وإن أجبنا عبرنا عن هذا فقلنا: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحًا كالتنظيف فإذا ارتبط الرابط أصلاً كلياته تلويحًا كان ذلك فى الدرجة الآخرة والرتبة الثانية البعيدة فى القياس وجرى وضع التلويح منه مع الامتناع عن التصريح مع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعى الجلية كما سبق تقرير هذا فى المسالك السابقة والصور الممثلة المخيلة وهذه العبارات كلها تكلف صعب وحمل الطبع على ما بالمرء غنية عنه ولا أرى وراءها كثير معنى والطهارات كلها تعبدات وإن عللنا بالتنظف فينبغى أن يكون على الندب لا على الإيجاب وأما عامة العبادات وتوابعها تكليفات لا يعقل معناها إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى. قال:

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء وفى المسلك الثابت فى تحصيله الخروج عن قياس كلى وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث وبيان ذلك بالمثال أن الغرض فى الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه، والكتاب المنتهضة سببًا فى تحصيل العتق يتضمن أمورًا خارجة عن الأقيسه الكليه كمعاملة السيد عبده وكمقابلة ملكه بملكه، والطهارات قصاراها إثبات

التسـبب وجوبًا إلى ما لا يصرح بإيجـابه وليس فيهـا اعتراض على أصل آخر سـوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح وقد مثلناها موضع الشرع بالنكاح لتحصين الزوجين قال: والضرب الخـامس من الأصول ما لا يلوح فـيه للمـستنبط معنى أصـلاً لا مقتـضيًا من ضرورة وحاجة ولا استحثاثًا على مكرمـة وهذا يندر تصويره حدًا فإنه إن امتنع استنباط معنى ضرورى فإنه لا يمتنع عليه كليًا ومثال هذا القسم العبادات البدلية والمحضة وأنه لا يتعلق بهـا الأعراض دفعـية ولا نفعيـة ولكن لا يبعد أن يقـال: تواصل الوظائف يديم تروى العبـاد على حكم الانقيـاد وتجديد العـهد بذكر الله عـز وجل ينهى عن الفحـشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة. ثم قال: فأمـا الضرب الأول وهو مما يستند إلى الضرورة فنظر القايس فيه ينقسم إلى اعتبار آخر الأصل بعضها ببعض وإلى اعتبار غير ذلك بذلك الأصل إذا اتسق له معنى فأما اعـتبار الجزء بالجزء مع استجماع القـياس لشرائط الصحة فهـو يقع فى الطبقة العـالية من أقيـسة المعانى ومن خـصائص هذا الضرب أن القـياس الجزئى وإن كان جليًا إذا صادم القـاعدة ترك القياس الجزئى للقاعـدة الكلية ومثال ذلك أن القصـاص من حقوق الآدميـين وقيامـها رعاية التمـاثل عند التقابل فى هذا القـياس يقتضى أن لا تقتل الجماعة بالواحد ولكن فى طرده والمصير إليه هذه القاعدة الكلية لان الاستعانة بالظلمة فى القتل ليس بعسر وفى درء القصاص عند وجود الإجماع خرم أصل الباب وحـاصل القول فى هذا قـوله: إلى أن مقـابلة الشىء بأكـثر منه ليس يحـرم أمرًا ضروريًا هذا معنى تسميته لهذا جزئيًا وإلا فـالتماثل فى الحقوق التى للآدميين من الأمور الكلية فى الشريعة غـير أن القاعدة التى سميناها فى هذا الضرب مـستندها أمر ضرورى والتمـاثل فى التقـابل أمر مـصلحى والمصلحة إذا لم تكن ضـرورة جزء بالإضـافة إلى الضرورة وهذا يعتضد فـيما ضربناه مثلاً من القصاص بأمـر آخر وهو أن يبقى القصاص على مخالفة الأعواض أجمع فإن أعواض المتلفات مبناها على جبران الفائتات كالمثلى إذا ضمن بالمثل وكالقـيمة إذا وجبت جبـرًا للتقويم المتلف والقصاص لا يجـبر الفائت وإنما الغالب عليه أمر الزجـر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل فلمـا خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخـروج احتمل فـيه الخروج عن قـياس التمـاثل لدى التقـابل وإذا قسنا الأطراف عند وجود الاشـتراك فى قطعها على النفـوس كان واقعًا جليًا معتـضدًا بالمعنى الأصلى وهو الضرورة مع اجتماع الأطراف والنفوس فى كـونها مصونة بالقصاص وذكر بعد هذا تخـريج مسألة تمييـز الفعلين واعلم أن هذا الذى ذكره المشـايخ فى المسألة التى

أشار إليها وعندى أن هذا غير معتمد وقياس الطرف على النفس وإن كان جليًا فى الصورة ولكن افتراق النفوس والأطراف فى الأحكام غير ممتنع فى الشرع فلابد من بيان اجتماع النفوس والأطراف فى المعنى الذى يجب به القصاص على العدد فى مقابلة الواحد والذى أشار إليه من قوله: إن فى نفى القصاص عن الجماعة بقتل الواحد خرم القاعدة مثل هذا لا يصلح لبيان السبب والأسباب لا تترك بأمثال هذا الكلام فإن حفظ الأسباب لإيجاب الأحكام من أهم الأمور وكذلك قوله: إن القصاص عوض يخالف سائر الأعواض قد ذكرنا عندنا أن العوض الأصلى عندنا هو المال فى القتل أعنى بقولى: الأصلى هو العوض الذى يصح على أصول الشرع قياسًا وجاء الشرع وراء ذلك بعوض آخر وهو القصاص فالدية عوض قياسى والقصاص عوض شرعى لغرض زائد لا يوجد فى العوض القياسى فخير ولى القتل بينهما لاختلاف الغرضين ولم يجمع بينهما لاتفاقهما فى العوضية، وهذه كلمات قد حققناها فى خلافيات الفروع ولا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك ثم تكلم على الضرب الثانى وهو فصل الإجارة بكلام طويل يخالف القياس وهذا قد سبق بيانه من قبل وذكر تقريرًا فى إلحاق المنافع بالأعيان، ونحن قد دللنا أنها مال وأن العقد عليها كالعقد على المال وقد ألحقت المنافع بالأعيان الموجودة شرعًا وجعل العقد عليها كالعقد على الأعيان وذكر الضرب الثالث، وأعاد فصل الطهارة بزيادة تقريرات وذكر عبارات رائعة في ذلك والتعليل فى ذلك بعيدٌ جدًا وذكر الضرب الرابع وأعاد فصل الكتابة، وحكى عن مالك: أنه يوجب الكتابة وعندى أن هذه النسبة إلى مالك خطأ، وإنما القول بوجوب الكتابة قول داود[1] على الخصوص ومذهب مالك: أن الكتابة مستحبة وهو مذهب الكافة[2]، وجواز الكتابة خارج عن قياس سائر العقود، وإنما جُوز لنوع نظر وإرفاق للعبد ولهذا لزم فى حق السادة ولم يلزم فى جانب العبد، لأن إلزام العقد فى جانب العبيد يخالف النظر لهم، وترك إلزامه فى جانب السادة يخالف ما وضع عقد الكتابة لأجله ولأجل هذا الأصل جاز أن يبدل كسبه مع أنه عبد سيده وتنجز العتق من سيده فدل أنه مشروع محض النظر للعبيد وبهذا الوجه ندب السادة إلى فعل هذا العقد وكره لهم تركه إذا طلب العبيد ذلك، ولهذا

---

(١) وهو قول عطاء وعمرو بن دينار، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/ ١٧٤).

(٢) وهو قول مالك والشعبى والحسن البصرى وبه قال مالك والثورى والشافعى، انظر الأشراف (٢/ ١٧٤) المعونة (٢/ ١٤٦٣).

الأصل وجب الإتيان لأن العجز من العبيد فـى أداء الأموال على التمام والكمال متوهم وأوجب حَطّ بعض ذلك البذل عنهم ليتمحض العقد مـرفقًا للعبيد بكل وجه وذكر تعلق أصحـاب أبى حنيفـة فى البيع الفاسـد فى الكتابة وهو تعلق مـعروف. ثم قـال: وقال الشافـعى: لا يقبل هذا القـياس فـإن الكتابة الصحـيحـة خارجة عن قـياس المعـاملات والفاسدة مـتفرعة عليـها فإذا انحسم مـسلك القياس فى الأصلين يعنى البيـع الصحيح والكتابة الصحيحة ويترتب عليه امتناع القياس فى الفرعين وقال أصحاب أبى حنيفة: إذا ثبتت الكتابة والتـحقت بالمعاوضات المحضـة فلا ينظر بعد ذلك إلى خروجهـا عن قياس المعاوضـات ولكنها تقضى فيـها وعليها بقـضايا المعاوضات حـتى يقول بشرط فيـها من التراخى وإعلام العوض واتصال الإيجاب بالقبول ما يشـترط فى المعاوضات فاعتبار البيع الفاسد بالكتـابة الفاسدة أولى من النظر فى التفاصيل بعـد تسليم الأصل، والفاسد فى كل باب حايد عن موجب أصله وكذلك فسد فإذا لـم يمتنع إلحاق الفاسد بالصحيح فى الكتابه مع حـيد الفاسـد عن الحقة الصحـيحة فـلا ينبغى أن يمتنع مـثل ذلك فى البيع والحاقـة بالكتابـة قال: ونحن الآن نقـول: هذا الجمع لا ينتظم فى مناظم المـعانى ولا يجمعه قياس معنوى من قبل إن شرط المعنى انقداحه واتجاهه فى الأصل ثم إذا تقرر فى الأصل معنى واطرد فى الفـروع فحينئذ يجمع الجـامع بالمعنى وليس معنا معنى مـتضمن لتنزيل الكتابة الفاسدة مـنزلة الكتابة الصحيحة فإن الذى لا يتـمارى فيه الناظر من نظره أن الفاسد ليس مطابقًا للشرع والأحكـام تثبت إذا جرت أسبابها موافقـة للشرع ويتهون على الرشيد الفطن تقرير خـروج الكتابة الفاسدة فى نزولها منزلة الكتابة الصـحيحة عن القياس المـعنوى والاعتبار الكلى فـإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم فى قـياس المعنى ولكن النظر إلى التـشبيه فـإن علم الخصم انحسـام المعنى واجتزاء بالشـبه فقـال: البيع الفاسد بالإضافة إلى الصـحيح يشبهه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصـحيحة ولا يلتزم أبدًا معنى فى الأصل وآخر فى الفرع فـالذى يدرأ ذلك النقض الصريح فإنَّا لم ننزل كل فاسد منزلة الـصحيح بدليل النكاح وأقرب من ذلك البـيع فإن فاسده من غـير قبض لم ينزل منزلة صحيحة قال: والـشبه لابد فى طرده فإذا لم يطرد وانتقض انحل ولم يبق له عمل وإذا سقط الشبه طولبوا بالمعنى وإلحـاق الفاسد بالصحيح قال: ومما نذكره فى هذا أيضًا أن الكتابة الفاسدة فى وضعها مخـالفة للبيع الفاسد على رأى المخالف فإن المكاتب بالكتابة الفاسدة يتسلط على اكتسابه بنفس العقـد تسلطًا وينفذ تصرفاته فيها على الصحة

نفوذها فى الكتابة الصحيحة وليس البيع الفاسد كذلك وإن اتصل به القبض وقال: من دقيق القول فى ذلك أن تحصيل العتاقة موجود الصفة ما يوجب القضاء لصحته فإن تعليق العتق على أداء العوض الفاسد صحيح وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح فحقه أن لا يرفع وأثر فساد الكتابة فى دفع وجوب التعليق والكتابة عقد أخذ من قياس بابين وعقدين أحدهما المعاوضه والثانى تعليق القول والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها فإن مؤقته يتأيد ومبعضه يتم فالوجه استيلاء حكمه فلم يكتب معنى التعليق صفة الفساد من فساد المعاوضة وإذا لم يفسد عتق بجهته. ثم قال: وهذا منتهى كلام الفقهاء وأنا أذكر مسلكًا أصوليًا يغنى عن جميع ذلك فأقول: قد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجرى فيها تمهيد أصلٍ قياسًا على أصل وإنما تجرى الأقيسة من الأصول على الأصول وإذا لاحت المعانى قال: والمعنى المخيل فى الكتابة هو الاستحثاث على مكرمة من المكارم مثل الطهارات فالطهارة واجبة مكرمة والكتابة مستحبة مكرمة قال وإنما يظهر المعنى فى الضرورات والحاجات قال فالبيع من الضرورات والكتابة من المكرمات فكيف ينقدح بسببه فاسد هذا بفساد البيع وهذا القائل مع هذا التطويل لم يخرج عن أشكال الكتابة فإن الإشكال فى الكتابة أنه لابد من انعقاد الكتابة ليقع بها العتق، والفساد لم يخرج من انعقادها فينبغى أن لا يمنع أيضًا من انعقاد البيع وإذا انعقد وجب أن يفيد موجب لأن العقد لا ينعقد إلا لموجبه فالملك موجب البيع والعتق موجب الكتابة فإذا انعقدت الكتابة الفاسدة لإفادة موجبه فلينعقد البيع الفاسد لإفادة موجبه، وعلى الجملة ما ذكره للأصحاب فى دفع قياس البيع على الكتابة كان أبين وأظهر من الذى اعتمد عليه واستخرجه بذكره

وقد قال على هذا الإشكال الذى ذكرناه أن الوجه فى دفعه مسلكان:

أحدهما: أن يدعى أن الكتابة صحيحة فى جهه مقصودها أى فى العتق.

والمسلك الثانى وهو الأصل أن لايلزم فى أقيسة المعانى النقض.

واعلم أن فصل الكتابة فى البيع الفاسد فى نهاية الإشكال ولأنى أعرف فى جملة مسائل الخلاف ما يقارب هذا الإشكال إلا اليسير القليل ومن أراد دفع هذا الفصل فأولى الفصول أن يبين فساد البيع ويبين أن الفاسد غير مشروع وإذا كان غير مشروع لا يثبت به حكم مشروع لأن الحكم المشروع لا يبتنى إلا على سبب مشروع ثم الكتابة لا ترد على هذا لأن هذا أصل من الأصول وقاعدة كلية من قواعد الشرع فلا يجوز

الاشتغال بإيراد النقض عليه وهذا كما أنه لا يجوز إيراد النقض على الكتاب والسنة فلا يجوز إيراد النقض على مثل هذه القواعد والأصول الثابتة بالدلائل القطعية نعم وقد اعتنيت فى كتاب الاصطلام زيادة اعتناء فى الكلام على هذا الفصل واعترضت على كل ما قاله الأصحاب ثم اعتمدت فى آخر الأمر على فصل وهو نهاية الإمكان وأحببت إيراده فى هذا الموضع فقلت: الكتابة عقد عتاقة والعتق مبنى فى الشرع على أنه يجب السعى فى تحصيله ويطلب وجوده بالتمسك بأدنى شىء يمكن التمسك به من وجه ولهذا يكتفى فى سببه ومحله بما لا يكتفى به فى سائر عقود الأملاك أما المحل فالدليل عليه أنه لو أعتق جزءًا من عبد وإن قل سرى إلى جميع الأجزاء مع ترك مباشرة العتق فى سائر الأجزاء واقتصاره على عتق هذا القدر وأما السبب فلأن الشرع قد اكتفى به فى تحصيله بمجرد القرابة ويعقد من السيد مع عبده فى الكتابة وبأداء ماله إليه فى قوله: إذا أديت إلىَّ كذا فأنت حر وأيضًا فإن الشرع حقق سببه بتحصيله من غير وجود تحصيل لذلك من الإنسان. ألا ترى أن فى قوله: أعتق عبدك عنى على ألف درهم فإن الشرع حكم بتحصيل الملك فيما يعود إلى تحصيل العتق من غير أن يوجد من الذى يعتق عليه بتحصيله، ومثل هذا لا يوجد فى حكم ما، وأيضًا فإنه احتمل فيه من الغرر والخطر ما لا يحتمل فى شىء من المواضع وإذا عرف هذا الأصل فى العتق منقول به فى الكتابة باشر سبب العتق وأخل بشرطه فيجعل الشرط المتروك كالمذكور فيما يرجع إلى العتق كما جعل السبب المذكور فى بعض المحل كالمفعول الموجود وإن لم يفعله فيجعل هنا أيضًا الشرط المتروك من إعلام العوض وغيره كالمذكور والمشروط وكذلك جعل السبب المتروك تحصيله كالمحصل فى المسألة التى قلناها فأما سلامة الاكتساب والأولاد وفك الحجر وغيره ابتاع فى هذا العقد فإذا اعتبر هذا العقد شرعًا فيما هو الأصل لحق به الاتباع. والحرف أن الإعراض عن حكم الفساد فى الشرع وقع لأجل العتق كما حصل الإعراض عن باقى المحل فى المعتق بعضه لأجل العتق ويتبين صحة هذا الجواب بأصلهم فإن عندهم البيع الفاسد لا يوجبه الملك بنفسه وإذا أوجبه أوجب ملكًا مستحق النقض والفسخ وأما عقد الكتابة فيوجب العتق على ما يوجب الصحيح منها ووجب بها عتق مستقر ينقضى ولا يرفع وليست هذه المفارقة عندهم إلا لأن العقد عقد عتق وهذا الجواب نهاية الإمكان ولا يعرف معنى فى الكتابة ووقوع العتق بها عندنا وعندهم على الوجه الذى قالوه وجعلهم ذلك أسوة الصحيح من كل وجه إلا لهذا المعنى الذى قلت

ولابد فى قبوله من فضل نظر وتمام عناية وتأمل على الجهة الحسنى والله المعين بمنه وعلى الجملة والفقه عزيز جدًا وقد غلب الجدليون غلبة عظيمة واقتنعوا بدفاع الخصوم ورضوا بعبارات مزوقة فاضلة عن قدر الحاجات والعبارات قوالب المعانى فإذا زادت على المعانى كانت من فضول القول والواجب على الفقيه أن يكون جل عنايته مصروفًا إلى طلب المعانى ثم إذا هجم عليها فلا بأس أن يكسوها بالكسوة الحسنة ويبرزها عن خدرها فى أحسن مبرز فيصير المعنى كالعروس ترفل(١) فى حلية وجللة فأما إذا اشتغل بالعبارات وأعرض عن المعانى وكان جل سعيه فى التهوين على الخصوم وإيقاعهم فى الأغاليط بعباراته، خفى الحق والصواب فيما بين ذلك وجواب واحد يقام عليه برهان يكشف عن الحق ويسكن إليه القلب ويزول به تلجلجه خير من ألف جواب جدلى وإن كان يقع به دفاع الخصوم وإسكاتهم والله يعين على ذلك بمنه وطوله إن شاء الله تعالى.

* * *

مسألة: تخصيص العلة

العمل أن نشرع فى هذه المسألة بذكر طرفٍ مما يفسد به العلة: اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما يفسد به العلة وعدوا وجوهًا عشرة وأكثر، وذكروا:

الوجه الأول: وهو أن لا يدل الدليل على صحتها.

والوجه الثانى: أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره وإثبات الأسماء واللغات وغير ذلك وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب فى ذلك.

والوجه الثالث: أن تكون العلة مشروعة من الأصل لا يجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصلٍ منسوخٍ أو أصل لم يثبت الحكم به وكذا لو كان الأصل قد ورد بتخصيصه الشرع ومنع القياس عليه مثل قياس أصحاب أبى حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ فى جواز النكاح بلفظ الهبة.

والرابع: أن يكون الوصف الذى علل به لا يجوز التعليل به مثل أن يجعل العلة اسم لقب أو نفى شىء على قول من لا يجيز ذلك أو شبهًا على قول من لا يجيز قياس الشبه، أو وصفًا لم يثبت وجوده فى الأصل أو فى الفرع.

والخامس: أن لا تكون العلة مؤثرة فى الحكم وهذا قد سبق.

(١) أى: تمشى متبخترة، انظر القاموس المحيط (٣/ ٣٧٤).

والسادس: أن تكون العلة منتقضة وهى أن توجد وبها حكم معها والكلام فى هذا سيأتى.

والسابع: أن يمكن قلب العلة وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك فى الحكم ويقاس على الأصل والكلام يأتى فى هذا أيضًا.

والثامن: أن لا توجب العلة حكم به الأصل وذلك أن يفيد الحكم فى الفرع بزيادة أو نقصان عما يفيدها فى الأصل فيدل ذلك على فسادها وذلك مثل أن يقول الحنفى فى إسقاط تعيين النية فى رمضان لأنه مستحق العين فلا يفتقر إلى التعيين كرد الوديعة، وهذا لا يصح لأنه لا يفيد فى الفرع غير حكم الأصل لأنه يفيد فى الأصل إسقاط التعيين مع وجوب أصل النية ومن حكم النية أن يثبت الحكم فى الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينقل حكم الأصل إليه.

والتاسع: أن يعتبر حكمًا بحكم مع اختلافهم فى الوضع وهو الذى تسميه الفقهاء فساد الوضع والاعتبار وذلك مثل أن يعتبر ما بنى على التخفيف على ما بنى على التغليظ، وما بنى على التغليظ على ما بنى على التخفيف وما بنى على التضعيف والتأكيد بما بنى على خلافه وسيأتى هذا أيضًا.

والعاشر: أن يعارضها بما هو أقوى منها فيدل ذلك على فسادها.

وهذه الوجوه ذكرها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى فى اللمع أوردتها على سبيل الاختصار وحين أذكر وجوه الاعتراض الصحيح على العلة ووجوه الاعتراض الفاسدة يدخل أكثر هذه الوجوه فى أثناء ذلك فأما المسألة التى قصدناها وهى مسألة تخصيص العلة وهى داخلة فيما تفسد به العلة فنقول: اختلف العلماء فى تخصيص العلل الشرعية وهى المستنبطة دون المنصوص عليها فعلى مذهب الشافعى وجميع أصحابه إلا القليل منهم لا يجوز تخصيصها وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا: تخصيصها نقضٌ لها ونقضها يتضمن إبطالها.

وقال عامة العراقيين من أصحاب أبى حنيفة: يجوز تخصيصها وأما عامة الخراسانيين فإنهم أنكروا تخصيصها وذهبوا إلى ما ذهبنا إليه.

وقال أبو منصور الماتوريدى السمرقندى القول بتخصيص العلة باطل ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث، فأما أبو زيد فإنه قال بتخصيص العلة أو ادعى أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه واختلف أصحاب مالك فى ذلك أيضًا

وقال بعضهم بجوازه، وأنكر بعضهم جوازه[١]، وقال بما ذهبنا إليه.

ومثال التخصيص فى العلة ما صار إليه أصحاب أبى حنيفة فإنهم قالوا: إن علة جريان الربا فى الذهب والفضة هو الوزن. وجعلوا لذلك فروعًا من الموزنات ثم جوزوا إسلام الدراهم فى الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعهما فى الوزن يحكم بتخصيص العلة فانتقضت العلة عندنا.

واحتج من أجار تخصيص العلة وقال: إن العلل الشرعية أمارات وليس بموجبات وإنما صارت أمارات بجعل جاعلٍ ونصب ناصبٍ، فجار أن تجعل أمارات للحكم فى عينٍ دون عينٍ كما جاز أن نجعل أمارة فى وقتٍ دون وقتٍ، وربما عبروا عن هذا وقالوا العلة أمارة على الحكم فجاز وجودها فى موضع ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع ولا حكم.

ببينة: أن الدليل الشرعى الظنى يجوز أن يكون دليلاً فى موضع دون موضعٍ.

ألا ترى أن خبر الواحد يكون دليلاً عند عدم نص القرآن قالوا: ولأن تخصيص العلة المنصوصة جائز فكذلك العلة المستنبطة وهذا لأن ما يجوز على الشىء وما يستحيل جواز على الشىء لا يختلف بحسب اختلاف طرقه، ولم يوجد فى العلتين إلا اختلاف الطريق فإن الطريق فى أحدهما النص وفى الآخر الاستنباط وليس هذا مما يوجب الاختلاف بعد أن يكون كل واحد علة ومما اعتمده الأصوليون فى جواز تخصيص العلة هو أن العلة الشرعية أمارة بوجدها فى بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمارة لأن الأمارة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها معها وليس يبطل هذا الغالب بتخلف حكمها عنها فى بعض المواضع.

والدليل عليه أن وقوف مركب القاضى على باب الأمير أمارة لكونه فى دار الأمير ولا يخرجه عن كونه أمارة على ذلك أن لا يكون القاضى فى بعض الحالات فى دار الأمير ويرى مركوبه على بابه. ألا ترى أنَّا نرى مرة مركوب القاضى على باب الأمير ولا يكون القاضى هناك فإن رأينا مرة أخرى مركوبه على باب الأمير غلب على ظننا كونه فى داره ولم يمنع تخلف المرة من وجود الظن وغلبته وكذلك الغيم الرطب فى الشتاء أمارة للمطر وقت يخلف فى بعض الأحايين ولا يدل إخلافه فى بعض الأحايين

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/ ٣١٥) المستصفى (٢/ ٣٣٦).

أو ليس بأمارة.

قال أبو زيد فى تقويم الأدلة: زعمت الطردية أن العلل القياسية لا تقبل الخصوص نقضًا لزعمهم أن الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم معه وهذا غلط لغة وشريعة وإجماعًا وفقهًا. أما اللغة فلأن النقض اسمٌ لفعل يرد فعلاً سبق على سبيل المضادة كنقض البيان ونقض كل مؤلف، ونقض العقد كل قول بخلافه والخصوص بيان أنه لم يكن فى العموم. ألا ترى: أن نقض الخصوص العموم ونقيض النقض البناء والتأليف، وأما الشريعة فلأن التناقض غير جائز على الكتاب والحجج كلها والخصوص جائزٌ على عموم النص فتبين أنه لم يكن دخل تحت الجملة ولم يرد به فى الابتداء إلا ما بقى بعد الخصوص إلا أنه نقض بعد الثبوت.

وأما الإجماع فلأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص بخلاف القياس فخص النص عن موجب القياس ولولا النص لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك، والشافعى يسميها مخصوصة عن القياس، ونحن نسميها معدولاً بها عن القياس.

وأما الفقه فلما ذكرنا أن المعلل ما ذكر شيئًا غير أن سماه علة ويمكنه الثبات عليه من غير رجوع مع انعدام الحكم بأن يضيف العدم إلى مانع ودليل قام عليه دون فساد العلة، وإنما عبروا عن هذا وقالوا إذا علمنا وصفًا من جملة المنصوص أنه علة ثم وجدناه فى موضع ولا حكم معه فعلم ضرورةً أن مانعًا يمنع من الحكم وهذا كما أن ما يضاد العبادات وجدناه مبطلاً للعبادة ثم إنَّا وجدنا أكل الناسى وهو مضاد للصوم لا يبطل الصوم علمنا ضرورة أن مانعًا منعه من العمل وكذلك وجدنا بيع من هو من [أهل البيع مزيلاً للملك][1] من البائع فإذا وجدنا بيعًا فيه خيار البائع ولا يزيل الملك مع [. . . .][2] محله علمنا ضرورة أن مانعًا منعه من العمل.

ببينة: أنا نرى [فى العلل المحسوسة أنها][3] توجد ولا يوجد الحكم لمانع لها من العمل، فإن النار علة الإحراق والنار توجد ولا إحراق لمانع منعها من العمل فإن النار لم تحرق إبراهيم صلوات الله عليه وكذلك لا تحرق الطلق[4] ولا يحرق الذهب والفضة فإذا

(١) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كشط فى الأصل.

(٣) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه

(٤) هو داوء إذا طلى به منع حرق النار، انظر القاموس المحيط (٣/ ٢٥١).

جاز هذا فى العلل الحسية فلأن يجوز فى العلل الشرعية أولى.

وأما دلائلنا فى منع تخصيص العلة فنبدأ بما ذكره الأصوليون من المتكلمين قالوا: معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمارة وطريق إلى الحكم وإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقًا إلى الحكم فقد تم ما أردناه.

وبيان أنه يمنع: أنَّا إذا قلنا: علة تحريم بيع الذهب متفاضلاً كونه موزونًا.

قلنا: إن بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً لا يجوز مع وجود الوزن فالقائل لذلك لا يخلو إما أن يقول نص أو يقول ذلك بعلة تقضى إباحة هى أقوى من علة بتحريم بيع الذهب بالذهب.

فإن قال علمت ذلك بعلة وهى أنى أقيس الرصاص على أصل مباحٍ.

فيقال له: بأى معنى تقيس فإن ذكر وصفًا من أوصاف الرصاص وقاسه على سائر الأصول التى يجوز بيع بعضها ببعض متفاضلاً فإنَّا إنما نعلم حينئذٍ حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلاً بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذى جعله علة للإباحة فتبين أنَّا نعلم بعد التخصيص أنَّا لا نعلم تحريم شيءٍ بكونه موزونًا فقد وأنت جعلت العلة هى الوزن فإن قال الخصم: الأمر كما قلتم غير أنى لا أشترط نفى ذلك الوصف فى كون الوزن علة يقال له: سلمت أن العلة ليست هى الوزن فقط، فهو الذى نريده: فإنه لابد من اعتبار نفى وصف آخر. فنقول لك: هلا اشترطت نفى ذلك الوصف؟ فإنك إذا لم تشترط أوهمت أن العلة هى الوزن فقط، وقد سلمت فساد كون ذلك علة فقط.

فإن قال: أنا لا أشترط غير أن لا أسميه جزءًا من العلة وإن كان التحريم لا يحصل بدونه.

يقال له: قد ناقضت فى هذا الكلام، لأنك قد اشترطته فى التحريم. ثم نقضت ذلك بقولك: لا أسميه جزءًا من العلة مع أنك وافقت فى المعنى وخالفت فى الاسم.

فإن قال: علمت إباحة بيع الرصاص بنص.

يقال له: هل علمت علة إباحته. فإن قال: علمت فالقول فى ذلك قد تقدم، وإن قال: لا أعلم علة إباحته. فمعلوم أن علة ذلك مقصورةٌ على الرصاص لا يتعداه، لأنها لو تخطته لوجب فى الحكمة أن ينصب الله تعالى علمنا على ذلك. لنعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص وإذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب إلا لأنه موزونٌ، وأنه ليس برصاصٍ. فيبطل بهذا الوجه أيضًا أن تكون العلة هى الوزن فقط فثبت أن

التخصيص يخرج العلة عن كونها أمارةً، والذى يبين هذا أيضًا أن الإنسان لو استدل على طريقه فى برية بأميالٍ منصوبةٍ. ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه، لأنه أسود. فإنه لا يستدل بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود. فقد صح بما أردناه أن تخصيص العلة يخرجها عن كونها أمارة على الحكم. ثم الذى يؤيد صحة هذه الطريقة العلل العقلية، فإن تخصيصها لا يجوز بالإجماع، والعلل الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل. فلما لم يجز تخصيص العلة العقلية كذلك العلة الشرعية.

فإن قالوا: إنما لم يجز تخصيص العلة العقلية لا لإن الدلالة دلت على تعليق الحكم بها، بل لأنها موجبة بنفسها، فلا يجوز أن لا يتبعها حكمها إذا وجدت. وأما العلة الشرعية أمارة والأمارات يتبعها حكمها وقد لا يتبعها.

قالوا: ولا نسلم أن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل [ويمكن][1] أن يجاب عن هذا فيقال: إن العلل الشرعية موجبة أيضًا مثل العلل العقلية ولا فرق عندنا [بين][2] العلل الشرعية والعلل العقلية. فإن العلة قط لا تكون علة بنفسها إنما تكون علة بالشرع، ولولا الشرع لم يعرف ثبوت [شىء و][3] لا انتفاؤه ولا تحليل شىء ولا تحريمه بالعقل بحال، وعلى قول من يقول: إن العقل موجب يقال لهذا السائل أيضًا: إنكم تقولون إن الشرائع مصالح والعلل الشرعية وجوه المصالح، ووجوه المصالح موجبات أيضًا، فلا يجوز تخصيصها أيضًا كما سلمتم من العلل العقلية.

وقد قال الأصحاب: إن العلل الشرعية وإن صارت عللاً بالشرع إلا أنها بعد ما صارت عللاً بمنزلة العقلية فى وجوب الحكم بوجودها فوجب أن تكون بمنزلتها فى أن تخصيصها يوجب فسادها.

دليل آخر: وهو أن العلة طريقٌ فى إثبات الحكم فى الفرع. فإنًّا إذا علمنا أن الوصف علةُ الأصل ودل الدليل على التعبد بالقياس. فإن الوصف يكون طريقًا إلى العلم بحكم الآخر، لأن طريق العلم بالشىء أو الظن له لا يجوز حصوله فى أشياء. فيكون طريقًا إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقًا إلى ذلك فى الآخر، والدليل

(١) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٢) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٣) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

على أن الطريق لا يختلف. فإن من ظن أن زيداً فى الدار بخبر رجل بعيد من الكذب. فإنه لا يجوز أن يخبره ذلك الرجل بكون عمرو فى الدار. ثم لا يظنه صادقًا، وإذا وجب ذلك فى الأخبار، فلأن يجب ذلك فى الأمارات التى دلَّ عليها الدليل، أولى.

دليل آخر ثالث للفقهاء وهو: أن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضةٌ، والمناقضة من آكد ما يفسد به العلة، لأنه يفضى إلى العبث والسفه.

والدليل على أن هذا مناقضة: أن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة حتى العوام منهم، لأن قائلاً لو قال: سامحت فلانًا لأنه بصرى ثم لم يسامح غيره من البصريين يقول له الخواص والعوام: زعمت أنك سامحت فلانًا لأنه بصرى فهذا بصرى فهلا سامحته؟

فإن قيل: لو اعتذر عن هذا فهلا سامحته. فإن قيل: لو اعتذر عن هذا وقال: لم أسامح فلانًا وإن كان بصريًا، لأنه عدوى صح عذره، ولم يكن لأحدٍ أن يلزمه نفى العداوة فى غلبة الأولى. قيل له: يجوز أن يلزم ذلك. فيقال: هلا قلت: سامحت فلانًا لأنه بصرى ولأنه صديقى.

فإن قيل: [العلة][1] المؤثرة لا يتصور انتقاضها. قلنا: إذا ورد عليها النقض دل أنها ليست بمؤثرة.

فإن [قالوا: إن الحكم][2] فى صورة النقض ثبت بخلاف هذا الحكم بعلة أخرى لا بهذه العلة. قلنا: وإذا [. . . . .][3] علة أخرى من علة، والانتقال من علة إلى علة أمارة ضعف [الحكم. . . جواز][4] صوم غير رمضان بالنية قبل الزوال. وقال: صوم يتأدى بنيةٍ متقدمة على وقت الشروع فيه. فيتأدى بنية متأخرة عن وقت الشروع. فيقال: ينتقض بالقضاء. فمن يقول بتخصيص العلة. يقول فى القضاء منع مانع من الجواز.

فإذا قيل له: ما المانع؟ يقول: المانع هو أن الإمساك موقوفٌ على الصوم المشروع فى ذلك الوقت وهو النفل. فلا يجوز رد تنفيذه على صوم آخر بخلاف صوم رمضان. فإنه يوقف الإمساك على الصوم المشروع فيه وهو صوم الفرض. فيجوز تنفيذه عليه، وهذه علة أخرى سوى العلة الأولى، وقد تطلب هذه العلة. فمن ارتكب مثل هذه المناقضة

(١) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٢) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٣) كشط فى الأصل.
(٤) كشط فى الأصل.

ولم يبال بمثل هذا الانتقال. قلنا: من ضعفه علـى ضعف غيرته، وقلة تصيرته فى معنى الفقه والجملة أن النقض لا يلزمه إلا الضعف.

وقد قيل أيضًا: إن من لم يُبال بانتقاض علته يلزمه القول بتكافىء الأدلة وهو ساقطٌ بالاتفاق.

وبيـان ذلك: أن من قال فى مـحاولة تحليل النبـيذ: هو مـائعٌ. فيـحل شربه كـالماء والمعلل غير مبالٍ بلزوم الخمر نقضًا، لأنه يقول بتخصيص العلة. فللمعترض أن يقول: مائع فيحرم كالخمر ولا يبالى بالنقض بالماء، لأنه يـقول بتخصيص العلة فيتكافأ الدليلان وليس أحدهما بأولى من الآخر، وقد اعترضوا على هذا وقالوا: بطلان هذين التعليلين إنما كان لوقوعهـما طردين خارجين عن مسلك المعانى والأشبـاه المعتبرة والنطق بمثل هذا باطل.

ونحن نقـول: إنما قلتم معنـى مبطل ومـا قلناه أيضًا معنى مـبطل فـبطلت العلة من وجهين. وقد قال أصحابنا: إن القـول بتخصيص العلة يؤدى إلى ما ذكرناه من تكافىء الأدلة يؤدى أيضًا إلى أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمـان متضادان، وذلك أنه إذا وجدت العلة فى أصلين واقتـضت التحليل فى أحدهمـا دون الآخر لم ينفصل من علق عليـها التحليل فى الفرع اعتبارًا بأحد الأصليين ممن علق عليـها التحريم فى ذلك الفرع اعتبارًا بالأصل الآخر. فـيتكافأ الدليلان، ويسـتوى القولان، وهذا لا يجوز وفى المسـألة كلامٌ كثيرٌ، ونحن رأينا الاعـتماد على هذه الدلائل الثلاثة، وهى أقوى ما يعتمـد عليها، وقد أيد مـا قلنا قول الله تعـالى: **﴿ولو كان مـن عند غير الله لـوجدوا فيـه اختـلافًا كثيرًا﴾** [النساء:٨٢]، والنقض من الاخـتلاف فـدلت المناقـضة علـى أن الدليل ليس من عند الله تعالى، وما لا يكون من عند الله لا يكون حجة فى حكم الجواب.

قلنا: أما قولهم: إن العلل الشرعية أمارات بجعل جاعل.

قلنا: من تعنى الجاعل، إن عنيـت المعلل فلا نسلم أنها صارت علة بجعل الجاعل. بل هى علةٌ شـاء المعلل أم أبى، وقد يقـصد المعلل إثارة حكم فـيظهر العلة المؤثرة بغـير ذلك الحكم، وإن عنيت بجـعل الشـرع. فمن أين لكم أن الشـرع جعل هذا أمـارةً فى موضع دون مـوضع؟ ثم نقول: الأمارة المعـتبرة لنا الحكم عـليها الأمارة الـلغوية للظن وبالنقض يذهب قـوة الظن، أو يقال: هو أمـارةٌ بشرط أن لا ينتـقض كمـا هو أمارة. بشرط أن لا يعـارضها نص كتاب أو نص خـبر، وأما تعلقهـم بالعلة المنصوبة قلنا: من

أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها[1]، لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة، ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أنَّا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة، لأن الشرع لا تناقض فى كلامه. فإذا كان مخصوصًا علمنا أنه لم ترد كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض. فإذا أطلق التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلاً إن سلمنا أن تخصيص العلة التى نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب، وقد وجد فصحت، وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان على ما سبق وبالتخصيص بطل الجريان، ويبطل التأثير أيضًا، لأنه تبين أنه ليس بأمارةٍ، أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن، وإنما صارت العلة علةً لقوة الظن. فإذا فات الظن فاتت العلة.

وأما كلامهم الذى اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة فى بعض المواضع من غير حكمها، لكن إذا علمنا انتفاء حكمها فى بعض المواضع لعلة من العلل شرطنا فى كونها أمارة انتفاء تلك العلة، وانتفاء الموضع الذى لم يوجد حكم العلة فيه حكمها، ولا تكون العلة المذكورة طريقًا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة فى كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد فى صحة العلة، وفى المواضع التى استشهدوا بها فى الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضًا، وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص. فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن، وكذلك نقول فى تلك المواضع: إن قوة الظن تفوت خصوصًا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم، وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر والإشكال مع ما قلناه قائمٌ، لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة فى الغيم الرطب، وفى الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرةً أو مرتين فكذلك فى مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص فى موضع أو موضعين إلا أنَّا نقول: لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا، ولابد من توفر القوة من كل وجهٍ، لأن هذا ظنٌّ يثير حكمًا شرعيًا. فلابد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم فى الظن قوةً وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به، وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة فى موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجهٍ، وهذا جوابٌ حسنٌ

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/ ٣١٥).

اعتمدته، وهو بمحل الاعتماد.

فإن قال قائل: أليس أنكم لم تجعلوا الإطراد دليلاً على صحة العلة.

قلنا: الدليل الأصلى فى صحة العلة هو التأثير إلا أن الإطراد شرطٌ لما ذكرنا وهو أولاً يضعف الظن. فوجب ترك تعليق الحكم به، وأما الذى ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل.

وقد بينا دلائل سوى ما ذكرناه، وبينا وجه تأثير التخصيص فى العلة [وأنا نقول: إن تخصيص العام المطلق لا يجوز كما لا يجوز تخصيص العلة المطلقة لأن كل واحدٍ منهما دليل][1] والذى تعلق به من جواز تخصيص العموم.

فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أنَّا نقول: إن تخصيص العام من أدلة الشرع، والدليل إذا اختلفت عدالته بطلت شهادته، وإنما يجوز تخصيص العام المقيد، ويتبين عند وجود علم التخصيص أنه كان مقرونًا فى الابتداء ولا يكون ذلك نقضًا لدلالته، وإنما كان النقض أن يقال: كان مطلقًا مقيدًا. وهذا الجواب فيه نظر على المذهب.

والجواب الثانى: إن لفظ العموم لفظ لغوى يجوز أن يشتمل على كل ما يصلح أن يكون اسمًا له، ويجوز أن يشتمل على بعضه.

ألا ترى: أن أهل اللغة يستعملون ذلك على كلا الوجهين، ولهذا نقول: إذا ورد فى الابتداء لابد من النظر فى الأدلة. ثم إذا لم نجد مخصصًا يعتقد عمومه، فصار اللفظ العام صيغة محتملة لا يستقر قرار المراد بنفسه إلا بعد السير والنظر فى الأدلة فلم يمتنع بذاته على المخصوص به.

وأما المعنى فشىء له مقصودٌ خاص. فمتى قام الدليل على صحته بالتأثير استقر المراد به. فلا يجوز أن يختلف المعنى المؤثر، وإذا اختلف تغيرت صفته، وإذا تغيرت صفته تغيرت سمته. وعندى: أن الجواب بحرفٍ واحدٍ وهو: أن العام كان حجةً فيما يتناوله بنفس تناول اللفظ له، وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص وأما

---

(١) ثبتت العبارة فى الأصل هكذا:

[وقد بينا دلائل سوى ما ذكرنا، وبينا وجه تأثير التخصيص فى العلة، والذى تعلق به من جواز تخصيص العموم فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أنا نقول إن تخصيص العام المطلق لا يجوز تخصيص العلة المطلقة؛ لأن كل واحد منهما دليل. أحدهما: أنا نقول إن تخصيص العام. . . إلخ].

فعدلنا العبارة بعلمنا الضعيف الحقير. طالب العلم/ محمد فارس.

العلة كانت حجةً بالتأثير المفيـد لقوة الظن، وهذا يبطل ويفوت بالتخصيص، وعلى هذا يظهر الجـواب عن العلة المنصوصـة أيضًا، لأن صحـتها بالنص فلم يضـره التخـصيص الواقع عليه.

وأما المستنبطة فصـحتها بالتأثير وشرطها الجريان، لئـلا تضعف قوة الظن الواقع بها. فيـمتنع تعليق الحكم به، وعـلى أن طائفة من أصحـابنا سوَّوا بين العلتـين فى المنع من التخصيص، وعلى التسليم قد ظهر الجواب ظهورًا قويًا، وقد سلم أبو إسحاق المروزى، وأبو العبـاس بن القاصّ وفرقـا بشىءٍ طويل على ما هو سمت كـلام المتقدمـين وحرف الجواب ما قدمنا وفيه بلاغٌ ومقنع.

وقـد قـال بعضـهم: إن الشـافـعى فى إنكاره تخـصـيص العلة مناقض، لأنه قـال بتخصيص العلة فـى مسائل كثيرة: منها: أنه يقـول: إن الواجب على متلف اللبن مثله قيـاسًا على إتلاف كل ماله مـثل. ثم خص هذا الأصل فى المصراة. فـأوجب فى اللبن المستـهلك فيهـا صاعًا من تمرٍ ومنها: أنه علل تحـريم الخمر للشـدة وقاس عليهـا تحريم النبيذ، وللـخمر ثلاثة أحكام: التحريـم، والتفسيق، والحد، وطرد علتـه فى الفرع فى الحد، ولم يطرد فى التـفسيق. فـإنه لم يرد شهادة شارب النبـيذ، ولم يحكم بفسـقه، وأيضًا فإنه خص علة الزنا فى مسألة العرايا.

وجوز العقد من غير وجود المماثلة كـيلاً أو كذلك قد خص ضمان الجنين بالغرة مع مخالفته سائر أجناسـه، وكذلك الدابة على العاقلة خص من بين المواضع ولا يوجد لها نظير فى موضع ما وأمثال هذا كثيـر ومازال الفقهاء يقولون خص بموضع كذا بدليل كذا وقل ما يوجد أصلٌ من أصول الشرع لم يخص منه موضعٌ.

والجواب وبالله التـوفيق: أنَّا لا ننكر وجود مواضع فى الشـرع وتخصيصـها بأحكام تخالف سائر أجناسـها بدليلٍ شرعى يقوم عليه فى ذلك الموضع على الخصـوص فيقال: إنه موضع يمـتاز من سائر المواضع يـختص بالحكم من غيـر أن يتعرض له مـعنى أصلاً فـيكون ذلك مسلمًا لـذلك الدليل ولا يصدم أصل ولا يـصدم هو أصـلاً ولا يطلب له معنى قبل ما يطلب سائر المواضع وهذا مثـل عوض اللبن فى المصراة ومثل مسألة المزابنة ومسألة تحمل العقل ومسألة الجنين وأمثـال هذا فكما لا يقول أنه يُقاس عليها غيرها من المواضع بمعنى لا نقول: أنه تخصيص به أصل عرف بمعنى. والقول الملخص فى الباب: أن ما تخـص به العلة المعنوية إذا عرف مـعناها ولابد للمخـصص من فارقٍ مـعنوى من

الموضعين فهذا التخصيص ممنوعٌ منه، لأنه إذا افترق الموضعان بعلة معنويةٍ مؤثرةٍ فى التفريق تبين لنا أن المعلل فى نصبه العلة التى خص منها هذا الموضع لم يستوف الحجة ولم يكمل نظره فى بيان العلة لأنه لم يكن له غير استثناء المعنى الذى خص به الموضع المذكور، ونظيره من جعل الوزن علة بانفراده فى تحريم النساء، ثم قال: يجوز أن يسلم الدراهم فى الزعفران والحديد والرصاص، وبين معنى مؤثرًا فى جواز ذلك خص هذا الموضع فى الجواز مع وجود الوزن فى الجانبين فحين ذكرنا معنى مؤثرًا فى جوازه دل أنه بجعله مجرد الوزن علة لم يستوف النظر ولم يدرك تمام الحجة وكذلك من جعل الطعم علة فى تحريم الربا ثم قام للدليل أن الطعم مؤثر مع الجنس حتى أن الحنطة بالشعير يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً مع وجود علة الطعم فيها دل أنه لم يستوف النظر فإن لم يبين المعلل معنى مؤثرًا فى الجنسين فنبين عند ذلك أن الجنس محلٌ وشرطٌ، وليس بعلة وكذلك نقول: وقد ذكرنا فى مسألة علة الربا: إنه لا تأثير للجنس بوجهٍ ما، وأن التأثير للطعم على الخصوص فمن عرف الأصل الذى قد بيناه سهل له الكلام، هذا لأن التخصيص عمله فى تفويت قوة الظن بالأمارة وإنما يفوت مثل ما يستند المخصوص منه إلى معنى، فأما إذا لم يستند إلى معنى أصلاً فلا يفوت بذلك قوة الظن وهذا مثل من يقول: إن اللبن من ذوات الأمثال لأن المثل أعدل الواجبين وكونه أعدل منه للقيمة لا يشكل على ناظر فبأن استثنى لبن المصراة من هذا الأصل بنص خصه لا يفوت قوة الظن فى سائر المواضع، وكذلك إذا قلنا إن غير الجانى لا يوجد بضمان الجناية فإذا خص هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة وتحميلهم إياها وسلم ذلك النقض لا يفوت قوة الظن فى سائر المواضع وعلى عكس هذا إذا قال: إن الوزن علة الربا ثم قال إسلام الدراهم فى الموزونات تجوز ورام التفريق بين الوزن والكيل فى أن الكيل بانفراده يحرم النساء والوزن بانفراده ولا يحرم النساء فى هذه الصورة وفرق بما ذكروا من أن الوزن فى أحدهما يشبه الكيل، والوزن فى الآخر لا يشبه الكيل أو قال: إن الوزن فى أحدهما وزن الأثمان وفى الآخر وزن المثمنات ثم كان قد جعل أصل الوزن علة فعلى القطع نعلم أنه يزول قوة الظن فى كون الوزن علة، وقد ذكر بعضهم الكتابة الفاسدة فى مسألة البيع الفاسد من هذا الجنس وقال: إذا قلنا: إن البيع الفاسد ليس بسبب شرعى فلا يفيد الملك الشرعى فإذا ألزم الخصم عليه الكتابة فيقال للملزم: أتعرف بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعانى أم تدعى جريانها على سمت المعانى؟

فإذا ادعى جريانها على المعنى فلا شك أنه لا يمكنه الوفاء به وإن سلم أنها خارجة على قاعدة المعانى الشرعية وصار يطلب فارقًا معنويًا بين البيع الفاسد والكتابة. فقال للمعلل: إن النقض إنما يلزم المعلل من جهة أنَّا نطالبه بطرد المعنى فى كل موضع يوجد فيه فإذا سلمت أن النقض خارج حائدٌ عن مسلك المعانى لم يدخل على الأصل المعنوى ولم يبطل به ذلك المعنى ولا فات به قوة الظن، وهذا مثل إيجاب الدية على العاقلة لا يرد نقضًا على الأصل الذى قلناه من قبل، وهذا لأن الشاذ لا يورد نقضًا على الأصول الكلية بل يترك الشاذ على شذوذه ويحكم بخروجه عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع بدليل دل على ذلك ولا يحكم بمصادمته أصلاً كما لا يحكم بمصادمته أصل إياه وعلى هذا مسألة المزابنة وجعل الخرص سببًا لمعرفة المماثلة والخلاص به عن الربا وعلى هذا مسألة الجنين وإيجاب الغرة من غير أن يعرف للجنين حياة ومن غير أن يبلغ بالواجب ضمانات النفوس ومن أحكم ما قدمناه سهل عليه الخروج عن مثل هذه المسائل واعلم أن هذه المسائل ليست ترد على الأصل الذى قدمناه وقد اختار أبو زيد فى هذه المسائل جواز القول بتخصيص العلة واستدل بما قدمناه ثم سأل على نفسه سؤالاً فإن قيل لو جاز القول بتخصيص العلة ما اشتغل أهل النظر بالجواز من النقوض كما فى العمومات ولاكتفوا بقولهم كانت علتى توجب كذبًا فخصصتها بدليل وبالإجماع لا يكتفى بذلك وأجاب وقال إنما لم يكتفوا لأن دعواهم أن هذا الوصف علة قول بالرأى ويحتمل الغلط فإذا وجدنا الوصف ولا حكم معه واحتمل عدم الحكم لفساد العلة واحتمل لمانع ولم تثبت جهة الانعدام لمانع بنفس الدعوى حتى تقيم عليه الدلالة بإظهار المانع فى تلك الحادثة دون هذه وأما النظر فلا يحتمل الغلط فلا ينبغى لانعدام الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذى يليق بكلام الشرع فلم يحتج إلى أن يثبت هذا الوجه ثم قال: وفرق ما بيننا وبينهم فى الخروج عن المناقضة أنَّا خرجنا عن المناقضة بمعنى فقهى وهم خرجوا بلفظ سمعى إلا أن الدفع باللفظ يسيرٌ لأنه ظاهرٌ محسوسٌ والمعنى عسر لأنه باطنٌ معقول فمالت النفوس بهواها إلى الظاهر الميسر ولعمرى لو أنصفوا وعدلوا أنفسهم على ترك المعنى الفقهى بسبب الحرج الذى يلحقهم لشكروا من تحمل المشقة وجاهد هواه حتى وصل إليه وذكر فى هذا كلامًا طويلاً ولا حاجة إليه ونحن قد بينا الدلائل المعتمدة فى منع تخصيص العلة فيبقى أن يكون الكلام على ذلك والله أعلم.

(فصل)

قد ذكر بعض أصحاب أبى حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التى لم يثبت الحكم فيها فى الأصل قالوا كما يجوز أن يثبت الحكم فى الأصل بالنص ويستخرج معنًى من الأصل ويعدى إلى الفرع، وهذا مثل من يقول فى أن الشهادة على السرقة لا تقبل عند تقادم العهد بأنه حدٌّ من حدود الله تعالى كحد الزنا وليست العلة فى الأصل هذا لكن العلة فى الأصل توهم الطعن فى شهادتهم لأنهم لما لم يشهدوا فقد اختاروا الستر، فإذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر أنه حملهم على ذلك طعن وهذا لا يوجد فى البينة على السرقة لأنه لا بد من الدعوى ولكن قاسوا السرقة على الزنا فى المعنى الذى ثبت به الحكم فى الأصل.

وأما عندنا فالتعليل بمثل هذا باطل لأن إقامة الدليل على صحة العلة لابد منه على ما سبق من قبل ولا يمكن إقامة الدليل على صحة هذه العلة لأن التأثير لا يوجد بحال، فإنه إذا لم يمكن الحكم به ثبت فى الأصل بتلك العلة فكيف يوجد تأثيرها، ولا يجوز أن يستدل على صحتها بفساد ما عداها لأن العلة الأخرى صحيحة فلم يفسد ما عداها ولا يمكن أن يستدل على صحتها عليها بأن الحكم يوجد بوجودها فى الأصل وينتفى بانتفائها لأنا نعلم أنها لو وجدت فى الأصل بدون العلة الأخرى لم يثبت لها الحكم وإذا لم يثبت لها الحكم لم ينتف بانتفائها فدل أنه لا دليل على صحة العلة، وإذا لم يدل الدليل على صحتها فبطل بهذا الوجه والله المعين بمنه.

* * *

(فصل)

وحين ذكرنا فى العلل وأوردنا ما يصح منها نذكر الآن:

وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك:

اعلم أن العراقيين من أصحابنا ذكروا أن ما يعترض به على القياس من وجوه.

أحدها: الاعتراض بأن الحكم الذى نصبت له العلة لا يجوز إثباته بالقياس.

الثانى: الاعتراض عليه بأن ما جعله أصلاً لا يجوز أن يكون أصلاً.

والثالث: الاعتراض بأن ما جعله علةً لا يجوز أن يكون علةً.

والرابع: الاعتراض بالممانعة فى الأصل.

والخامس: الاعتراض بالممانعة فى الوصف.

والسادس: الاعتراض بعلة تصحيح العلة.

والسابع: الاعتراض بالقول بموجب العلة.

والثامن: الاعتراض بعدم التأثير.

والتاسع: الاعتراض بالنقض.

والعاشر: الاعتراض بالكسر.

والحادى عشر: الاعتراض بفساد الوضع.

والثانى عشر: الإعتراض بالقلب.

والثالث عشر: الاعتراض بالمعارضة.

قالوا: إن أول ما يبدأ به السائل من الاعتراض أن ينظر فى المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس فيمنع من القياس إن كان لا يجوز إثباته بالقياس ثم ينظر فى الأصل هل يجوز أن يعلل ثم ينظر فى العلة هل يجوز أن يكون مثله علة، ثم يذكر الممانعة فى الأصل إن لم يكن ملمًا، ثم يطلب تصحيح العلة فى الأصل، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه ثم ينقض، ومن الناس من يقدم النقض على موجب العلة ثم يأتى على ما بقى من عدم التأثير والكسر وفساد الوضع ثم يأتى القلب والمعارضة.

قالوا: وإن خالف ما ذكرناه وبدأ بغير ما قلناه جاز وإن كان قد ترك الأحسن إلا فى الممانعة والنقض فأنه لا يجوز أن ينقض ثم يمانع لأن التناقض يعرف بوجود العلة، وأما المانع فيمنع وجود العلة فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع فيما سلم، وهذا لا يجوز ثم قد ذكروا لكل واحدٍ من هذه الاعتراضات أمثلةً ثم نذكر طرفًا من ذلك فذكروا فى وجه الاعتراض بأن المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة:

منها: أن يستدل على أمر طريقه العادة والوجود بالقياس.

ومنها: إثبات اللغة بالقياس وعلى هذا قول بعض أصحابنا[1].

---

(١) إثبات اللغه بالقياس:

قال ابن جنى: جمهور أهل الأدب على أن القياس يجرى فى اللغات ووافق أهل الأدب فى ذلك بعض الأصوليين كالإمام الرازى والبيضاوى وخالف فى ذلك جمهور الشافعية والحنفية منهم الآمدى وابن الحاجب فقالوا: لا تثبت اللغة بالقياس ولا يكون حجة فيها.

وسنحرر محل النزاع:

وقالوا: مثال الأول من يعلل فى أن التسمية من الفاتحة أو يعلل لنفيها من الفاتحة.

ومثال الثانى: إثبات الحيض للحامل بالقياس.

ومثال الثالث: إثبات اسم الخمر للنبيذ وإثبات اسم السارق للنباش.

وقال بعض أصحاب أبى حنيفة: إن التعليل لإثبات كون الفراق والسراح[1] صريحين تعليل لإثبات اللغة بالقياس ولا يصح، وكذلك التعليل لإثبات أصل مثل المساقاة لا يصح لأن الأصول لا تثبت بالقياس وكذلك قالوا: إن الحدود والكفارات لا يجوز إثباتها بالقياس وكذلك الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس مثل استدلال الشافعى رضى الله عنه أن المحصر ينتقل إلى الصوم عند عدم الهدى.

ونحن نقول فى الأول وهو مسألة الفراق والسراح أن التعليل لإثبات حكم بالقياس،

= المستفاد من اللغة: إما أن يكون حكمًا وإما أن يكون لفظًا فإن كان المستفاد منها حكمًا مثل رفع الفاعل ونصب المفعول فلا خلاف أن القياس لا يجرى فى مثل ذلك لأن رفع الفاعل أو نصب المفعول ثبت من اللغة بالاستقراء والتتبع لكلام العرب فكان ذلك شبيهًا بالقاعدة الكلية، والقاعدة الكليه لا تختص والفرد دون فرد آخر، وإن كان المستفاد منها لفظًا فلا يخلو إما أن يكون علمًا أو صفة أو اسمًا أو جنسًا.

فإن كان اللفظ علمًا أو صفة فلا خلاف كذلك فى أن القياس لا يجرى فيهما أما العلم فلأنه وضع للذات ولم يوضع للمعنى حتى يمكن انتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر فامتنع القياس فيه لعدم الجامع.

وأما الصفة مثل العالم والجاهل والكريم فلأنها واجبة الاطراد بمقتضى الوضع فى كل من وجد فيه المعنى كالعلم والجهل والكرم وحيث كان الاطراد ثابتًا وصفًا فالقياس فيها لا حاجة إليه.

أما إن كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فلا يخلو إما أن يكون له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه أو لا يكون له ذلك فإن كان الثانى فلا يمكن جريان القياس فيه لعدم الجامع ولأن الواضع وصفه لكل من تحقق فيه المعنى مثل الذكورة والبلوغ فى الرجل والقياس لا حاجة إليه لوجود الاطراد وضعًا.

وإن كان الأول أى: له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فهو محل النزاع مثل. لفظ الخمر مثلاً فإنها وضعت للمتخذ من عصير العنب إذا غلا وقذف بالزبد لمعنى فيه هو المخامرة وهذا المعنى يدور مع التسمية وجودًا وعدمًا فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمرًا وعند عدمها لا يسمى ذلك.

فإذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى غير الخمر كالنبيذ مثلاً فهل يجوز إطلاق اسم الخمر عليه أو لا يجوز فى ذلك الخلاف المتقدم، انظر نهاية السول (٤/ ٤٤، ٤٥) سلم الوصول (٤/ ٤٤، ٤٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٥٣، ٥٤).

(١) ثبت فى الأصل (الصراح)

والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نية.

ونقول فى الثانى: إن إثبات الأصول والجمل يجوز بالقياس كما يجوز إثبات التفاصيل.

وأما الحدود والكفارات فقد بينا الكلام فيها.

وأما الأبدال فعندنا يجوز إثباتها بالقياس، إذا أمكن إثباتها على الشريطة التى قلناها، وقدمناها من قبل.

وأما الاعتراض بأن من قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلاً. فمثاله: أن نقيس على أصل منسوخ مثل صوم عاشوراء فإنه لا يجوز القياس عليه، وكذلك إذا قاس غير الرسول على الرسول ﷺ وكذلك القياس على أصل مركب، وقد ذكرنا الكلام فيه، وقد قال أصحاب أبى حنيفة: إن القياس على المخصوص من الأصل لا يجوز، وقد بينا من قبل جوازه إذا أمكن القياس عليه وذلك بأن عرف له معنى يمكن قياس غيره به عليه وأما الاعتراض بأن يقول: ما جعلته علة لا يجوز أن يجعل علة، فمثال هذا أن يقول: جعلت الاسم علة أو جعلت الشبه علة. أو يقول: جعلت صورة المسألة علة. أو يقول: جعلت نفى صفة علة، أو يجعل الاختلاف أو الاتفاق علة والصورة فى هذه الأشياء معلومة. وأما مثال قولنا: إنه جعل الاختلاف علة، هو قول القائل فى زكاة ما لا يؤكل لحمه حيوان مختلف فى جواز أكله، فيطهر جلده بالذكاة كالضبع، والتعليل للكلب.

وأما مثال جعل الاتفاق علة فهو مثال ما قاله الأصحاب فى المتولد بين الظباء والغنم حيوان منفصل من حيوان يجب فيه الذكاة بالإجماع فأشبه المتولد بين السائمة والمعلوفة. واعلم أنا قد بينا من قبل أنه لابد من إقامة الدليل على صحة العلة. فكل علة يمكن إقامة الدليل عليه بالوجه الذى قلنا فتلك العلة صحيحة وما لا فلا.

وأما الاعتراض بأن ما جعله حكمًا للعلة لا يجوز أن يجعله حكمًا، فمثاله أن نقول فى حكم العلة فأشبه ولا يبق الحكم فيه. ومنها: أن نقول: فاستوى ولا يصرح بالحكم، وقد أخبرنا اختلاف الأصحاب فى هذا من قبل.

وأما الاعتراض بالممانعة فى الأصل فمثاله أن يقول القائل فى موت أحد المتعاقدين فى الإجارة: عقدٌ على المنفعة، فبطل بموت المعقود له كالنكاح. فيقول السائل: لا نسلم أن النكاح يبطل بالموت بل يتم، وقد يكون المنع بأحد القولين للشافعى وبإحدى

الروايتين عن أبى حنيفة، وقد ذكر بعض أصحاب أبى حنيفة منع الأصل بالقياس الذى يخالف الاستحسان على مذهب أبى حنيفة، وهذا منع باطل، لأن المذهب عندهم هو الاستحسان، والكلام فى هذا الأصل يكثر، وسنبين من بعد.

وأما الاعتراض بمنع الوصف فمثاله أن يقول القائل فى الاستئجار على الحج: فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير، فيجوز الإستئجار عليه[1]. فيمنع السائل ويقول: لا يجوز عندى أن يفعله الغير عن الغير، فإن الحج يقع عن النائب وكذلك قول القائل فى ترتيب الوضوء عبادة يبطلها الحدث، فيكون الترتيب من شرطها. فيقول السائل: عندى لا تبطل الصلاة بالحدث إنما تبطل الطهارة به، ثم الصلاة تبطل ببطلانها.

وأما الاعتراض بطلب تصحيح العلة. وهذا قد بينا من قبل، وقلنا: إن المطالبة صحيحة، وذكرنا وجه تصحيح العلة. ومثاله: قول القائل فى تحريم النبيذ،: إنه شراب مسكر ومشتد، يدعو قليله إلى كثيره كالخمر، فإذا طولب بتصحيح العلة وجب عليه تصحيحها على ما عرف.

وأما الاعتراض بالقول بموجب العلة. ومثال ذلك ما يقول الحنفى فى مسألة بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يبطل بعدم الرؤية، وإنما يبطل بالجعالة، وسنبين بعد هذا فى هذا الفصل ما يتصل به.

وأما الاعتراض على العلة بعدم التأثير. ومثاله: ما نقول فى الثيب الصغيرة حرة سليمة، ذهبت بكارتها بالجماع، فلا يجوز نصر رضاها كالبالغة. فيقول المخالف: ذهاب البكارة لا تأثير له فى الأصول. ألا ترى: أن فى المال وفى الولاية على الغلام لا فرق بين الثيب والبكر، وقد بينا أن إثبات العلة واجب، وسبيل المجيب أن يبين التأثير فى مثال آخر، وذلك قول القائل فى الاستنجاء أنه لابد فيه من العدد فيقول: عبادة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية، فوجب فيها التكرار كرمى الجمار.

فيقول السائل: لا تأثير لقولك لم يتقدمها معصية، لأن ما تقدمته معصية، وما لم يتقدمه معصية نحو باب العدد سواء. ألا ترى أن الاستنجاء لا فرق فيه بين أن يتقدمه معصية، أو لا يتقدمه معصية فى أن العدد معتبر فيه عندكم. وكذلك فى رمى الجمار،

---

(١) الاستئجار على الحج غير جائز فى إحدى الروايتين عن أحمد وهو مذهب أبى حنيفة وإسحاق. وهناك من قال: يجوز وهو الرواية الثانية عن أحمد وهو مذهب مالك والشافعى وابن المنذر، انظر المغنى (٣/ ١٨٠) رحمة الأمة فى اختلاف الائمة (٢١١).

وقد عد المشايخ المتقدمون هذا السؤال فى نهاية القوة، وأبطلوا به العلة. ونحن نقول: إن مثال هذه العلل من نوع الطرديات والصور، ولا يجوز تعليق الحكم بها بوجه ما. وقد ذكر الجدليون فى هذا النوع من السؤال كلامًا كثيرًا، وكتب الجدل مملوءة من ذلك، ولم أر للإتيان بذلك كبير فائدة، لأنَّا إذا قلنا بطرد كل وصف لا يخيل فى الحكم ولا يناسبه سقط أمثال هذه الأوصاف إذا دخلت فى العلل.

وأما الاعتراض بالنقض فهو: أن توجد العلة فى مسألة ولا حكم ومثاله: قول القائل فى مسألة الأجرة: عقد على المنفعة فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس العقد كالمضاربة. فيقول السائل: ينتقض بالنكاح وسنبين الكلام فى النقض وجوابه.

وأما الاعتراض بالكسر[1] فقد سموه نقضًا من حيث المعنى. ومثاله: ما يقول القائل فى بيع ما لم يره المشترى مبيع مجهول الصفة عند العاقد، فلا يصح بيعه. دليله: إذا قال: بعتك عبدًا. فيقول السائل: ينكسر بالنكاح، وذلك أن يتزوج امرأة مجهولة الصفة عند العاقد، ومع ذلك جار النكاح. قالوا: والكسر سؤال مليحٌ، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه.

وأما الاعتراض ببيان فساد الوضع فهو أن يتعلق بما يوجب التخفيف تغليظًا، وبما يدل على التغليظ تخفيفًا. ومثاله: قول الحنفى فى قتل العمد: إنه كبيرة، فلا يوجب كفارة كالردة.

فيقول السائل: علقت بها لحكم التخفيف، وهو سقوط الكفارة، وقد يذكر بلفظ إفساده: ومثاله: قول الحنفى فى النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به نكاح النبى ﷺ، فينعقد به نكاح أمته. فيقول السائل: هذا اعتبار فاسد، لأن الله تعالى خص النبى ﷺ بهذا اللفظ. فقال تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فمن جمع بينه وبين غيره بالتعليل فسد اعتباره، لأنه تعليل منصوب لإبطال التخصيص الثابت بالقرآن.

(١) اختلف الأصوليون فى تعريف الكسر، فعرفه الإمام الرازى والبيضاوى بأنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الجزء الآخر.
ومعنى هذا أن العلة تكون مركبة من جزأين: أحدهما لا تأثير له أى يوجد الحكم بدونه. وثانيهما: منقوض أى يوجد ويتخلف الحكم عنه.
وعرفه الآمدى وابن الحاجب: بأنه تخلف الحكم عن الحكمة التى قصدت منه، انظر نهاية السول (٤/ ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧) سلم الوصول (٤/ ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧) إحكام الأحكام (٤/ ١٢٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٣٨).

وأما الاعتراض بالقلب: فمثاله ما يقول القائل فى أنه يعتبر الصوم شرطًا لصحة الاعتكاف: لبث فى مكان مخصوص، فلا يكون قربة بنفسه. دليله: الوقوف بعرفة فيقلب السائل فيقول: وجب أن لا يكون الصوم شرطًا فى صحته. دليله: ما قاسوا عليه.

وأما الاعتراض بجعل المعلول علة، والعلة معلولاً فمثاله: قول القائل فى ظهار الذمى: من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فيقول السائل: لا يصح ظهار المسلم، لأنه صح طلاقه، ولكن يصح طلاقه، لأنه يصح ظهاره.

وأما الاعتراض بالمعارضة قالوا: قد يكون لعلة مبتدأة، وقد يكون بالمعارضة فى علة الأصل.

فأما المعارضة بالعلة المبتدأة. فمثاله أن يقول القائل فى إزالة النجاسة بغير الماء طهارة تراد للصلاة، فلا يصح بالخل كالوضوء، فيعارض السائل فيقول: هذا معارض بمثله، فأقول عين تصح إزالتها بالماء، فيصح إزالتها بالخل، كالطيب عن ثوب المحرم.

وأما المعارضة فى علة الأصل فتكون بالفرق، ومثال هذا يكثر، وقال بعض أصحابنا: الفرق أفقه شىء يجرى فى النظر، وبه يعرف فقه المسألة، فهذا الذى ذكرناه جملة ما ذكره مشايخنا من وجوه الاعتراض على العلة، وبعضهم يزيد، وبعضهم ينقص، وقد نقلت على ما وجدت فى الجدل الذى صنفه بعض المتأخرين، وقد استكثر الأصحاب فى ذكر الأمثلة لهذه الأسولة، ولا يعتقد صحة هذه الاعتراضات، فإن هذه اعتراضات أرباب الظاهر، اقتنع بها من يقتنع بظاهر من الكلام، وقل وقوفه على حقائق المعانى، ولابد من تنحل الأسئلة ووجوه الاعتراضات حتى يعرف الصحيح من ذلك، ويعرف الفاسد، ويذكر وجه الجواب الصحيح من الأسؤلة، ويذكر الاعتراضات الفاسدة أيضًا، ووجه فسادها، والله المعرف على ذلك، والموفق له بمنه.

***

فصل

اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد:

فالصحيح يكون بالممانعة، وهى السؤال الأول، ويكون بفساد الوضع، ويكون بالمعارضة، ويكون بالمناقضة، فهذه أربعة من وجوه الأسؤلة، وهى أسؤلة صحيحة، وأحسنها سؤال الممانعة، وسؤال المعارضة.

وأما المناقضة فقد قال كثير من المحققين أنه لا مناقضة على العلة المؤثرة، وكذلك فساد الوضع، وسنبين وجه الكلام فى جميع ذلك، ونبين كيف يوجه ذلك.

أما الممانعة فاعلم أنها أوقع سؤال على المعلل، وقيل: إنها أساس المناظرة، وبها يتبين الجواب والمجيب من السائل، والملزم من الدافع، والسائل منكر، فسبيله أن لا يتعدى عن دفع حجة الخصم عن نفسه ما أمكنه، وعلى هذا ثبتت الخصومة فى الدعاوى الواقعة.

ثم الممانعة أقسام:

أولها: منع ما يدعيه الخصم أنه علة، فإن من الناس من يتمسك بما لا يصح أن يكون علة، فيجعله علة، وهذا مثال ما يتمسك المعلل بالطرد، وقد بينا أن الطرد لا يصلح أن يكون علة، أو يتمسك بالنفى وقد ذكرنا أن النفى لا يصلح أن يكون علة، كذلك قول الحنفى فى مسألة تبييت النية: إنه صوم عين. فيقول السائل: إنه صوم عين، لكنه صوم فرض، فيقول السائل: لم قلت: إن صوم العين متى كان فرضًا يصلح أن يكون علة فى هذا الحكم، وكذلك من قال من أصحابنا فى هذه المسألة: إنه صوم فرض فيقول السائل: هو وإن كان صوم فرض، ولكنه عين. فلم قلت: إن صوم الفرض متى كان عينًا يصلح أن يكون علة لهذا الحكم، وكذلك من يعلل فى نفى الكفارة عن غير الوطء فى الصوم. فنقول: إن الكفارة متعلقة بعين الجماع، فلا يشارك غير الجماع الجماع فى إيجابها، كالقضاء فى الحج والحد، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أن الكفارة متعلقة بعين الجماع، وإنما هى متعلقة بإفطارٍ كامل لا بالجماع، ومن ذلك قول القائل فى مسألة الثيب الصغيرة: ثيب يرجى مشاورتها. فيقول الخصم: يرجى مشاورتها برأى قائم أو برأى يحدث أو بأيهما كان . فإن قال: بأيهما كان يبطل بالمجنونة، فإن حدوث رأيها غير مأيوس عنه، وإن قال برأى قائم لم يجد فى الفرع، ويتبين بهذا حرف المسألة، فإن القاطع هو رأى قائم لا رأى سيحدث، فإن ما سيحدث من علة أو مانع لا يوجب حكمًا قبل الحدوث، والرأى هو القاطع، فلم يجز أن يتعجل القطع على الرأى، ونحن نجيب عن هذا فنقول: وإن لم يوجد رأى فى الحال. ولكن يوجد سبب حدوث الرأى، فقام سبب الرأى مقام حقيقة الرأى.

وأما المجنونة فقد ذكرنا فى المسألة على وجوه، يخرج فصل المجنونة، وربما يقولون قولكم، فلا يجوز تزويجها كرهًا أيش تعنون به؟ إن قلتم: نعنى بدون رأيها ولها رأى

معتبر شرعًا، فلابد أن تقولوا رأى معتبر، ثم لا تجدونه فى الفرع، ويتبين عند ذلك حرف المسألة وهذه ممانعات عائدة إلى محض الفقه، وبهذا السؤال يتبين المحقق من الفقهاء من غيره. ثم وهذه الممانعة بعد أن يقع التسليم لأصل القياس فى أنه معلل، فإن الأحكام لابد أن تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن استمسك بأصل، فلابد أن يثبت كونه معللاً، إلا أنه يقال: هذا إنما يتبين كون الأصل معللاً، بأن يتجه للشىء معنى يصلح كونه علة، أو يدل الدليل على أنه علة، فالسؤال الصحيح هو الأول، ومتى أثبت المعلل صلاحيه كون الوصف علة فقد ثبت أن الأصل معلل، ويتبين الجواب عن المطالبة، وخرج المعلل عن السؤال، وهذا أيضًا بعد أن يسلم الحكم فى الأصل، فإنه ربما يمنع السائل الحكم فى الأصل، وإذا اتجه السائل منع الحكم فى الأصل، فلابد للمسئول من إنبائه، والنبأ مقبول من المسئول. بل أن يقول المسئول: إن لم يسلم الفرع، فهذا الفرع مبنى على تسليم هذا الأصل، فإن لم تسلمه أنبأته بالدليل.

والقسم الثانى من المنع: ما يتجه فى العلل المركبة، وقد ذكرنا وجه ذلك، وقد سبق أن المركبات هى من الطرديات التى لا تصلح للاعتماد عليها إلا فى بعض الوجوه، وهى التى تؤل إلى المعنى.

والقسم الثالث: منع الحكم[1]، وهو عائد إلى القول بموجب العلة ومثاله أن يقول الحنفى فى مسألة بيع الغائب: عقد معارضة، فلا يشترط فى صحته رؤية المعقود عليه، فيمنع السائل فيقول: عندى لا يشترط رؤية المعقود عليه، إنما يشترط إعلامه وكذلك يقول شفعوى المذهب فى مسألة مسح الرأس: المسح ركن فى الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل. فيقول: لا أسلم أن الغسل يسن تثليثه، إنما يسن إكماله، إلا أن إكمال الغسل بالتكرار يكون لضيق المحل، ولإكمال المسح الاستعانة لسعة المحل، وقد يمانع الحنفى فى هذه العلة الحكم من وجه آخر. فيقول فى هذه العلة: عندى يسن تثليث المسح، لأن المفروض قدر ربع الرأس، وعندى يسن مسح جميع الرأس، فكان التثليث مسنونًا وزيادة، ومن منع الحكم قول القائل فى مسألة بيع الطعام بالطعام: مالان جمعهما علة ربا الفضل، فيشترط القبض بينهما إذا بيع أحدهما بالآخر كالذهب بالذهب. فيقول الخصم: القبض ليس بشرط فى الأصل، وإنما الشرط هو التعيين حتى لا يكون دينًا بدين، فرجع إلى حرف المسألة، وهذا مثال المنع فى الأصل.

(١) انظر إحكام الأحكام (٤/٩٨، ٩٩).

والقسم الرابع: يقع الوصف[1] ، فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه، مثل قول الحنفى فى مسألة الإيداع من الصبى: له مسلط على الاستهلاك فمنع. ويقال: ليس بمسلط، والإيداع ليس بتسليط، وكذلك شفعوى المذهب يقول فى يمين الغموس: معقودة، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أنها معقودة.

ويقول الحنفى فى مسألة الجنس: إن الجنس حد وصفى علة تحريمه الفضل. فيقول السائل: لا أسلم أن الجنس علة. بل هو شرط بمعنى أو يحل على ما عرف.

قال القاضى أبو زيد:

أقسام الممانعة الصحيحة أربعة:

أولها: الممانعة فى نفس الحجة التى يذكرها المجيب أهو حجة أم ليس بحجة؟

ثم فى نفس الوصف الذى يدعيه المجيب علة موجودة أم لا؟

ثم فى شروطه.

ثم فى كينونته واجب العمل به.

ثم بعد ذلك يحتاج إلى مدافعة الحجة، لا الممانعة قال:

أما الممانعة فى نفس الحجة: فما مر من قبل أن كثيراً من وجوه حجج الناس يرجع إلى دليل، فإذا ثبت أنه من جملة ما هو صالح دليلاً، فلابد من إثبات الوصف فى الأصل والفرع، لأنه ركنه. ثم شروط الصحة لأنها تكون سابقة على دليل وجوب العمل به. ثم دليل التأثير الذى يجب به العمل ثم العلة عامة عندنا، وكل هذه الممانعات بالإنكار ومطالبة دلالة العلة.

قال: وللممانعة فى الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل قال: ومانع الشرط من شرط يكون ثابتًا بالإجماع. فيقول: قد عدم فى الفرع أو الأصل، وهذا مثل قول الشافعى فى السلم الحال: أنه أخذ عوض البيع، فيثبت حالاً ويؤجلاه، كالثمن فى البيع. فيقول السائل: لا خلاف أن من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه الذى صار به الدليل دليلاً، والممانعة والتأثير، لأن مجرد الوصف بلا تأثير ليس بحجة، فلا يصلح للاحتجاج حتى يتبين تأثيره، وإن قال فى موضع الخلاف: ليس بشرط عندى فنقول: المعترض عندى هو شرط، فلا يصلح الاحتجاج به على من لا يراه دليلاً.

---

(١) انظر إحكام الأحكام (١/١٠٩).

وأما القول لموجب العلة فهو سؤال صحيح إذا أخرج مخرج الممانعة وقد بينا نظيره، ولابد أن توجه القول بالموجب من شريطة وهى إلى مسند الحكم الذى نصب له العلة إلى شيء، مثلما يقول حنفى المذهب فى ماء الزعفران: ما خالطه طاهر بالمخالطة، لا تمنع صحة التوضؤ. فيقول السائل: المخالطة لا تمنع، إنما المانع أنه ليس بماء مطلقٍ، وكذلك يقول شفعوى المذهب فى مسألة تمكين العاقلة البالغة، جنون أحد الواطئين: لا يوجب درأ الحد من الموصوف بالعقل كجنون الموطوءة.

فيقول السائل: بل أقول بموجبه، فإن عندى الجنون غير مانع فما المانع خروج الوطء عن كونه زنا، ففى مثل هذه المواضع يتوجه هذا السؤال.

فأما مع إثباته الحكم من نفى أو إثبات لا يستقيم إلا أن ينتقل السائل إلى مذهبه، وقد قال جماعة من الأصوليين: إن القول الموجب ليس بسؤال، ولا تبطل به العلة، لأنه إذا صحت العلة، وحكمها متنازع فيه، فلأن تصح العلة وحكمها متفق عليه أولى، وسبيل صحته أن يكون الخروج على مسلك المنع، والجملة فى القول بموجب العلة أن السائل إذا أمكنه القول بموجب العلة مع الاستقرار على الخلاف فى الحكم، فيتبين به أن المعلل لم يدل فى موضع الخلاف، ومثاله أن يعلل المعلل فى الاعتكاف فيقول: لبث فى مكان مخصوص، فكان من شرطه نعنى ما دليله الوقوف. فيقول: إن أقول من شروطه معنى ما هو النية، فعلى المعلل أن يستدل فى موضع الخلاف.

* * *

فصل

وأما السؤال بفساد الوضع:

فاعلم أنه سؤال يمكن إيراده على الطرود، ويضطر به المعلل إلى إظهار التأثير، وإذا ظهر التأثير بطل السؤال، وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين وأورد كثير من الأصوليين يرد عند اختلاف موضوع الأصل والفرع، وذلك مثل أن يكون الأصل مبتنيًا على التخفيف كالتيمم، والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبتنيًا على التغليظ، كالوضوء وغسل الرجلين ويروم القائس أن يثبت فى الفرع حكمًا مخففًا، أو يكون الأصل مبتنيًا على التغليظ، ويكون الفرع مبتنيًا على التخفيف، كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت فى الفرع حكمًا مغلظًا، وقد يأتى فساد الوضع أيضًا من اختلاف موضوع العلة والحكم، وهو أن يكون مبتنيًا على التغليظ، والآخر على

التخفيف، وقد يأتى فساد الوضع أيضًا من وجه آخر، وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، ومثاله الوضوء إذا قيس على التيمم فى اشتراط النية، وذلك أن الوضوء وجب بمكة، والتيمم بعد الهجرة، فلا يجوز أن يكون شرط ما يقدم وجوبه مستفادًا مما تأخر وجوبه، لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه، وكذلك فى مسألة الأصل، إذا قاسوا الثمن على المبيع فهو فاسد وضعًا، لأن البيع شرع فى المبيع لإيجاب الملك شرط لا ابتداءً، وفى الثمن لإيجاب الملك ابتداءً فى الذمة على المشترى للبائع، فلما كان البيع لإيجاب الملك، واليد فى العين للمشترى كان شرطة قيام الملك فى المحل.

قال أبو زيد: فساد الوضع من الشهادة يجرى مجرى فساد الأداء، وهو قبل النقص، لأنه إنما يشتغل باطراده بعد صحته علة كالشهادة، إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء، وهو أقوى من النقص، لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال والنقص مجلس يمكن الاحتراز منه فى مجلس آخر.

قال: وبيان فساد الوضع أن الشافعى متى علل لوجوب الفرقة بعد إسلام أحد الزوجين أنها فرقة، وجب لاختلاف الدين، فأشبه الفرقة بالردة، كان فاسد الوضع، لأن الاختلاف إنما يثبت فيما نحن فيه بإسلام المسلم منهما، وقد كان الاتفاق ثابتًا قبله، وإنما حدث الاختلاف بالحادث من الدين وهو الإسلام، والإسلام فى الشرع جعل عاصمًا للأملاك، والحقوق لا مبطلاً، وكان الوصف ثابتًا على الحكم.

قال: وكذلك الطعم إذا جعل علة، لأنه به القوام، فهذا فاسد فى الوضع، لأن المال خلق بذله لحاجته إليه، وأشد الحاجات حاجة البقاء، فيزيد هذا على ابتذاله، وسعة وجه كسبه، لا أن يزيد تضييعًا حتى أكل طعام الغنيمة، قبل أن يخمس، بخلاف سائر الأموال. قال: وكذلك من علل لحرمة نكاح الأمة بوجود طول الحرة فإنه مستغن عن تعريض خبر منه للرق، فلا تحل له، كما لو كان تحته حرة. قال: وهذا يفسد وضعًا، لأنه يثبت حجرًا عن النكاح نسب الحرية، والشرع جعل الحرية مؤثرة فى الإطلاق دون الحجر، وكذلك اعتبار الحجر عن تسليم الثمن بالعجز عن تسليم المبيع فى ثبوت حق الفسخ، فإن البيع شرع لنقل الملك فى العين واليد للبائع ليعمل العقد عليه، فلم يصح العقد قبل أن يقدم ملكًا ويدًا، ولما كان الشراء لإيجاب الثمن ابتداءً فى ذمة المشترى، لا فى عين اشتراط فى صحته قيام ذمة قابلة لثمن يجب فيها، بحيث يقبل النقص بمثلها من غير بشرط القدرة على التسليم بالمثل، لأنه لا قدرة إلا بملكه، ولم يشترط للجواز قيام

الملك ولايد فى عين مثله، ولما لم تكن القدرة على التسليم شرطًا للجواز ابتداءً لم يوجب العجز عن التسليم خللاً، فصار فاسدًا وضعًا لما فيه من اعتبار، ما لم يجعل شرطًا لصحة عقد بما جعل شرطًا.

قال: وكذلك إذا قال قائل فى الأثمان: إنها أموال تتعين فى التبرعات، فتتعين فى المعاوضات، فهذا فاسد وضعًا، لأن التبرعات ما شرعت لإيجاب الأموال فى الذمة. بل للإتيان بعين ماله، والمعارضات شرعت لإيجاب الأثمان فى الذمم، لأن المتعارف بين الناس فعلاً هو المتعارف شرعًا، والمتعارف فى الأثمان بين الناس هو العقد بلا إشارة فى الأثمان. بل بمجرد التسمية، وهى موجبة فى الذمة، فلما كان الإيجاب فى الذمة كانت الذمة محل هذا الإيجاب، فلم تصح الإضافة إلى عين، كما لو أضاف هبة الألف إلى ذمته، فإنه لا يصح، وإذا عرف هذا صار اعتبار البيع بالهبة فى التعيين، وإثبات المحل فاسدًا وضعًا، وقد أجبنا عن هذا وأمثاله فى الخلافيات.

وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا: أن حاصل القول يحصره نوعان:

أحدهما: أن يبين المعترض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة، ومثال ذلك أن يقول: إن التعليل على خلاف الكتاب، أو على خلاف السنة، ومن هذا أيضًا أن يقول: إنه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما، أو فرق بين شيئين جمعت الشريعة بينهما.

والملخص فى هذا النوع أن يكون القياس يخالف وضعه موجب، متمسك فى الشرع هو مقدم على القياس، فإذا كان كذلك فيكون القياس فاسد الوضع.

والنوع الثانى: أن يكون الوصف مشعرًا بخلاف الحكم الذى ربط به، وهذا زائد فى الفساد على فساد الطرد، لأن الطرد مردود من جهة أنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فالذى لا يشعر به ويخيله خلافه يكون أولى بالرد. ومثاله ما ذكرناه وهو ذكر وصف يشعر بالتغليظ فى روم تخفيف، أو على العكس من ذلك.

قال: وإذا اعتبر القائس القصاص بالدية فى الثبوت على الشركاء، أو اعتبر الدية بالقصاص فى السقوط، أو قاس الحد على المهر فى طلب الثبوت، أو قاس المهر على طلب الحد فى محاولة السقوط فقد ذهب جماعة من الجدليين إلى فساد هذا القياس: لأن العقوبات تدرأ بالشبهات.

وأما الواجب بالجنايات يثبت مع الشبهات، فاعتبار أحدهما بالآخر فى السقوط أو

الثبوت يكون فاسدًا فى الوضع، وقد منع بعضهم قياس الرخص على الوظائف التامة، وكذلك قياس الوظائف التامة على الرخص، وقد أجابوا عن السؤال من كل هذه الوجوه بإظهار التأثير والإخالة فى القياس، والجمع بين الفرع والأصل، أو الجمع بين العلة والوصف.

فقد قال أبو زيد وكثير ممن تبعه: إن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد، والطرد ليس بحجة.

وأما العلة التى ظهر تأثيرها، وقام الدليل على صحتها، فلا يرد هذا السؤال ونحن نقول: نعم وإن كان الطرد ليس بحجة على ما سبق، وإظهار التأثير لابد منه، ولكن السؤال ينفى وهو أن يقول السائل: لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة، أو يقول: لا يجوز أن يظهر له تأثير، فلابد فى الجواب من نقل الكلام إلى ذلك، وبيانه: أن الدليل قد قام على صحة هذه العلة، فبهذا الوجه صححنا هذا السؤال.

* * *

فصل

وأما الاعتراض بالنقض:

فهو سؤال يبطل به العلة، والنقض أن توجد العلة فى موضع دون حكمها، وقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض سؤال صحيح تبطل به العلة، ولكن من ألزم عليه نقض فعليه تعليل تلك المسألة التى نقضت علته، بيان الفصل بينها وبين المسائل التى يدعى اطراد العلة فيها[1].

---

(١) من قوادح العلة: النقض ومعناه في اللغة. الحل والإبطال. وعند الأصوليين . هو وجود الوصف المدعى كونه علة فى محل مع تخلف الحكم عنه.

اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان واردًا على سبيل الاستثناء لا يقدح فى كون الوصف علة فى غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليته.

فإن كان النقض ليس واردًا على سبيل الاستثناء فقد اختلف الأصوليون فى كونه قادحًا أو غير قادح على مذاهب كثيرة أشهرها ما يأتى:

الأول: لا يقدح النقض فى العلية مطلقًا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية ويسمونه تخصيص العلة

الثاني: يقدح النقض مطلقًا وهو مذهب الشافعي ومختار الإمام الرازى.

الثالث: يقدح النقض فى العلل المستنبطة ولا يقدح فى العلل المنصوصة وهو المختار عند أكثر =

قال أبو زيد: النقض لا يرد على العلة المؤثرة، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل يجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على الطرد، لأن أصحاب الطرد إنما جعلوا العلة علة باطرادها، فإذا لم تطرد بطلت.

قال: وأما المؤثرة لا يرد عليها النقض، ولكن يرد عليها الخصوص فيبين المعلل أن الذى جاء ناقضًا فى الظاهر لا يدخل تحت ما جعله المعلل علة من حيث المعنى، وبيان ذلك بطرقٍ أربعة من حيث اعتبار معنى الوصف الذى هو ركن العلة، ثم باعتبار معنى دلالة التأثير الذى صار الوصف به حجة يجب العمل بها، ثم باعتبار الحكم الذى وقع التعليل لإثباته، ثم بالغرض الذى قصد المعلل التعليل لأجله، وأثبت الحكم بقدره.

أما الوصف فنحو قولنا: إن وظيفة الرأس المسح، فلا يثلث كوظيفة الخف، ولا يلزم الاستنجاء بالحجارة، لأن تلك الوظيفة ليست بمسح. بل هى إزالة النجاسة الحقيقية.

ألا ترى أن الإزالة بالماء أفضل منها، لأنها أتم، ولو كانت الوظيفة مسحًا لكره التبديل بالغسل كما فى [وظيفة][1] الرأس.

قالوا: كذلك قولنا فى الدم السائل: إنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم الدم إذا لم يسل، لأنه طاهر، وليس بخارج لأن الخروج بالانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر، وتحت كل جلدة رطوبة، وفى كل عرقٍ دم، فالذى هو على رأس الجرح ظهر بزوال الجلدة عنه، وقد كانت سترة له، ولم ينتقل عن مكانه إلى مكانٍ طاهر من بدنه خلقة، فهو مثل رجل ظهر بفتح الباب، أو بنقض البناء، وآخر ظهر بالخروج عن الباب، فالأول ليس بخارج، والثانى خارج.

وأما التأثير وبيان دفع النقض به. قال: هو مثل قولنا فى مسألة تثليث المسح:

= الشافعية ولا فرق فى الموضعين بين أن يكون التخلف لمانع أو لغير مانع.

الرابع: هو المختار عند البيضاوى: ـ يقدح النقض إذا كان التخلف لغير مانع ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع ولا فرق فى ذلك بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، انظر البرهان (٢/ ٨٥٥).

إحكام الأحكام (٤/ ١١٨) نهاية السول (٤/ ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨) سلم الوصول (٤/ ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩) المحصول (٢/ ٣٦١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٣١، ١٣٢، ١٣٣).

(١) كشط فى الأصل.

مسح، وإيراد الخصم الاستنجاء عليه، ووجه دفعنا ذلك بالتأثير، وهو أن صفة المسح إنما صار علة لمنع التثليث، لأنه قد ظهر أثره فى نفسه من حيث التخفيف، لأنه إذا قوبل المسح بالغسل كان المسح فى نهاية التخفيف، وكذلك ثبت التخفيف له قدر التأدية ببعض المحل، وهذا المعنى معدوم فى الاستنجاء، لأن الأصل المأمور مسح موضع النجاسة بإزالتها، فيكون على وصف التغليظ مثل الغسل ولا يتأدى أيضًا ببعض محل النجاسة مثل ما يتأدى فرض مسح الرأس ببعض المحل.

قال: وكذلك المسألة الثانية. فإن النجاسة الخارجة إنما كانت حدثًا، لأنها أوجبت تطهرًا فى نفسها.

ألا ترى: أنه يجب غسلها إذا سالت عن رأس الجرح، كما وجب الغسل إذا سال البول عن رأس القضيب، فلما ساوت النجاسة البول فى إيجاب الحقيقة ساوت فى الحكمية، ولا يلزم النجاسة التى لم تسل، لأنها تصير كالبول فى إيجاب الطهارة فى محلها، فكذلك فى غيره، فيتبين بدلالة التأثير أنها لم تدخل تحت التعليل. بل يزيد قولاً بانعدام الحكم إذا انعدم دلالة التأثير.

وأما الحكم وبيان الدفع به، فنحو قولنا فيمن نذر صوم يوم النحر: أنه يوم فلا يفسد النذر بالإضافة إليه قياسًا على سائر الأيام، ولا يلزم إذا نذرت المرأة صوم يوم حيضها، لأن الفساد بالإضافة إلى الحيض، والحيض صفة لها، لا لليوم.

قال: وكذلك على قولنا: إن الغصب سبب ملك بدل أصل المال، فيكون سببًا للملك الأصل، قياسًا على البيع، ولا يلزم المدبر، لأنا عللنا لنجعل الغصب سبب ملك، ولم نعلل لبيان المحل الذى يعمل فيه، وفى المدبر الغصب سبب للملك، إلا أن التدبير منع عمله، كما لو باعه.

قال: و كذلك قولنا: إن الكتابة عقد يحتمل الفسخ، فلا يوجب ما يمنع التكفير به كالإجارة، ولا يلزم إذا أدى بعض البدل، لأن المنافع أحد العوض عن العتق لا الكتابة، وهو معنى قول أهل النظر: إن العلة المنصوبة للجملة لا تنقض بالإفراد.

وأما الغرض بوجه الدفع به نحو قولنا: إن التأمين يخافت به، لأنه ذكر، ولا يلزم التكبيرات من الإمام، لأن غرضنا أن يجعل كونه ذكراً علة بشرع المخافتة، وإنما وجب الجهر لعلة أخرى وهى أنها شرعت إعلامًا، والعلة مع كونها علة قد يجب ضد حكمها بمعاوضة أخرى أولى منها.

قال: وكذلك قولنا فى الدم السائل: إنه حدث، لأنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم دم الاستحاضة، لأن الغرض أن يجعل النجس الخارج علة لنقض الطهارة، وهو علة ناقضة للطهارة فى الاستحاضة بعد الوقت، ولكن امتنع النقض فى الحال لعلة أخرى مانعة، وهى أنها مخاطبة بالأداء، فيجب أن تكون قادرة، ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث، فسقط ومنع العلة أن يمنع من عملها لدفع ضرورة العجز فى الإمكان، فلا يخرج من كونه علة تأخر العمل إلى مدة، كالبيع بشرط الخيار ثلاثة أيام، وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحن لقبنا بالغرض، لأن الغرض أوجب القصر على تلك الجملة، وهى أن العموم لم يدخل تحت التعليل.

قال: وجملة الحد فى الخروج عن المناقضة أن المعلل متى أمكنه الجمع بين حكم علته، وهذا الذى جاء مناقضًا لم يكن نقضًا، ومتى لم يمكنه يكون نقضًا، كما فى تناقض الدعاوى، وهذا لأن الجمع بين النقيضين لا يتصور، وبهذه الوجوه من البيان يمكن الجمع بينهما من غير رجوع عن الأول، وذكر بعد هذا كلامًا آخر فى آخر الفصل لا يحتاج إليه، فهذا سر ما ذكره فى تقويم الأدلة فى دفع النقض، وبيان قوله: إن النقض لا يرد على العلل المؤثرة. ونحن نقول: إن سؤال النقض بناءً على أن تخصيص العلة لا يجوز، وإذا لم يجز تخصيصه على ما سبق ذكره، فلابد أن يكون النقض مبطلاً للعلة، وقولهم: إن العلل إذا كانت مؤثرة لا تنقض.

قلنا: بالنقض يتبين فقد تأثير العلة، وهذا قد سبق بيانه.

ببينة: أن الناصب للعلة بنصبه العلة قد التزم طردها، وادعى أن هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها، فإذا لم يف بقوله، ووجد علة مناقضة بطلت علته، لعدم وفائه بدعواه وصحة ما يزعمه.

فأما دفع النقض فقد اشتغل الجدليون بدفع النقض بمجرد اللفظ وليس ذلك بشىء، والأولى أن يدفع النقض ببيان أنه لم يرد على المعنى الذى جعله علة إن كانت العلة معنوية، وإن كان قد وقعت له ضرورة إلى جواز العلة حكمية، واستقام تعلقه به من الوجوه التى سبقته، فسبيل دفعه أن يدفع ببيان أنه لا يرد على ذلك الحكم الذى تعلق به، فإن ورد ولم يمكنه دفعه انتقضت علته وبطلت، وقد يوجد موضع يظن المتناظر أن يوجه النقض، وهو مما ليس يتوجه، وقد قيل: إن الإثبات المجمل لا ينقض بمنفى مفصل، والنفى المفصل لا ينقض بإثبات مجمل، والنفى المفصل ينقض بإثبات مفصل،

وكذلك الإثبات المفصل ينقض بالنفى المجمل، يعنى المطلق، ومثال الأول: أن يقول القائل فى قتل المسلم بالذمى محقون الدم على التأبيد، فيثبت بينهما القصاص كالمسلمين، فينقض الآخر بما إذا قتله خطأ، وهذا لا يرد نقضًا، لأن نفى القصاص فى موضع الخطأ لا يمنع من صحة التعليل من المعلل بقوله، فوجب أن يكون بينهما قصاص، فلا ينتفى حكم العلة بما يقوله من قول الخطأ، فلم يكن نقضًا.

وأما مثال الثانى: أن يقول المعلل مكلفًا فلا يثبت بينهما قصاص، فإذا نوقض بالمسلمين انتقض، لأن ثبوت القصاص بينهما فى موضع يمنع صحة التعليل بقوله فموجب أن لا يجرى القصاص، وقد احترز بعضهم من النقض بقول المعلل: أنا أقول فى الأصل مثل ما أقوله فى الفرع. ومثاله أن يقول قائل فى مسألة المسلم يقتل ذميًا هل يقتل فنوجب القود، كالمسلم إذا قتل مسلمًا فينتقض بالخطأ. فيقول: أنا أقول فى الفرع مثل ما قلته فى الأصل، وإنما أوجب القصاص فى العمد دون الخطأ. وقد أشار أبو زيد فى كلامه إلى هذا الاحتراز وهذا الاحتراز باطل، لأن العلل ما صرح به المعلل دون ما أضمره، وكذلك الحكم، وقد علل بالفسخ، وصرح بالحكم بوجوب القصاص، وقد ورد النقض على هذا ولم يعلل لاستواء المسلم والكافر فى حكم القتل، حتى يدفع النقض به، فليس هذا الدفع بشىء، وقد دفع بعضهم النقض بذكر الأحرار فى الحكم، مثال أن يقول القائل: محقونًا الدم على التأبيد فوجب أن يثبت بينهما القصاص، إذا قتل أحدهما صاحبه عمدًا، فإذا نوقض بالخطأ وقال: قد احترزت بقولى فى الحكم، فإذا قتل أحدهما صاحبه عمدًا، وقد قيل أيضًا: إن هذا ليس بدفع، لأن المعلل قد حكم بأن علة القصاص كونهما محقونى الدم على التأبيد فحسب، وأنه لا مزيد على العلة التى ذكرتها. فإذا قال: وجب أن يوجب القصاص إذا كان عمدًا، فقد اعترف بانتقاض العلة، لأن اقتران الحكم يوجد من الموضعين، والحكم يتبع العلة فى أحد الموضعين دون الآخر.

فإن قال هذا المعلل: لا يمتنع أن يكون حقن الدم على التأبيد، يؤثر فى إيجاب القصاص فى العمد دون الخطأ.

قيل: إن كان ذلك يؤثر فى أحد الموضعين لمعنى يختص به أحدهما، فينبغى أن نذكر ذلك المعنى فى جملة العلة، لأن له تأثيرًا فى إيجاب القصاص، وإن لم يكن لذلك المعنى تأثير، وكانت الأوصاف المذكورة تؤثر فى أحد الموضعين دون الآخر لا لأمرٍ يفترق

لأجله الموضعان، فقد اعترف أن العلة تقتضى الحكم فى موضع دون موضع مع وجوده تتميمًا على السؤال، والجواب الصحيح عن السؤال: أن الشرط المذكور فى الحكم متأخر فى اللفظ يتقدم فى المعنى لأن معنى القياس أنهما محقونا الدم على التأبيد قتل أحدهما صاحبه عمدًا، لأن صفة العمدية مؤثرة فى القصاص فإذا قلنا على هذا الوجه يتم الدفع، وقد دفع بعضهم النقض بوجه آخر، وهو أن يحذف الحكم حذفًا. فيقول فى الثيب الصغيرة: إنها مجبرة للزواج، فأشبهت الكبيرة. فلو قال المعلل: فلم تجبر على النكاح ينتقض بالثيب المجنونة، والثيب الأمة. فإذا قال: فأشبهت الكبيرة نوقض بها بين المسألتين . فيقول: إنما شبهت الصغيرة بالكبيرة، فعلىّ أن أقول فى الثيب الصغيرة ما أقول فى الثيب الكبيرة، وفى الثيب الكبيرة لا تجبر على النكاح إذا لم تكن مجنونة أو مملوكة، وأجبرت إذا كانت مملوكة أو مجنونة، فلم ينتقض قولى، فأشبهت الكبيرة، وإنما عللت لهذا، وهذا دفع حسن غير أن بعض الجدليين قد قال: إنه لا يجوز التعليل ما لم يصرح بالحكم، وقد ذكرنا هذه المسألة من قبل، وبينا جوابه، وأحسن وجوه الدفع هو الدفع بالمعنى كما تقدم وجهه.

وقد قال أبو زيد فى موضع من كتابه: إن النقض يلجىء إلى إظهار التأثير والقول به مثل من يقول فى النية فى الوضوء، وقياسه على التيمم طهارة الصلاة، فإذا نقض طهارة النجاسة، فلابد من ذكر التأثير ليتخلص عن النقض وهو أن يقول: طهارة حكمية، أى حصولها عرف حكمًا وشرعًا لا حقيقة، وكذلك قول من قال: إن النكاح ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، وهذا يبطل بالبكارة، فلا تجد بدًا من الرجوع إلى طلب التأثير، وهو أن الأصل أن لا شهادة للنساء لنقصان عقلهن، وكثرة غفلتهن، لكن جوز فى باب المال لكثرة حاجة الناس إليه، وتكرر المعاملات فيه فى الأسواق وغيرها، فجوز شهادة النساء مع الرجال حتى لا يضيق الأمر على الناس ولا يقعوا فى الحرج العظيم، وهو معدوم فيما ليس بمال، فلم يقبل فيه هذه الشهادة، وهذا كما تثبت الولادة بشهادة النساء وحدهن لضرورة أن الرجال لا يحضرونها، ولم تكن حجة فيما يطلع عليه الرجال لعدم الضرورة وكذلك قول القائل فى أن الزنا لا يوجب لحرمة المصاهرة، لأنه وطء رجمت عليه، والنكاح عقد حمدت عليه. فإن قال المعلل: فوجب أن لا يشارك هذا فى حكم هذا بطل بوجوب الاغتسال والمهر. فإن قال فى حكم المصاهرة. يقال: ولم قلت: فإن قال: لأن الصهرية نعمة والزنا حرام، فقد رجع

إلى بيان التأثير، ولا يبطل هذا بالوطء فى النكاح الفاسد، لأن الصهرية هناك إنما ثبت لما فيه من جهة المحل.

قال: ونحن نقول: إن الزنا معصية والمصاهرة كرامة، ولاتضاف الكرامة إلى العاصى، ولكن تثبت الصهرية لحراثة الولد فى هذا المحل على ما عرف، وبينا فى موضعه، ولا معصية من حيث الحراثة فإنه أمر مشروع بسببه.

قال: وكذلك قول القائل: إن الغصب عدوان فلا يكون سببًا للملك كالقتل، فإذا نقض بالاستيلاد أحد الشريكين جارية بينهما يقول: إنما أوجبنا الملك فى هذا الموضع للشريك لما فيه من تأويل الحل شرعًا، لا من حيث العدوان، فقد رجعوا إلى تأثير العلة.

قال: ونحن نقول: إنما أوجب الملك فى الغصب، لأنه سبب ملك البدل، وهذا حكم شرعى ليس بعدوان.

وكذلك قول القائل فى مسألة المنافع: إن المنافع أموال، فتضمن بالإتلاف. دليله: الأعيان، فإذا نقض هذا بالمتلف إذا كان معسرًا. قال: هناك يضمن، لكن الاستيفاء يتأخر إلى الميسرة، فهذا رجوع إلى التأثير، وها هنا المتلف ضامن، لكن الاستيفاء يتأخر بعذر العجز والعدوان موجب ضمان المثل، فلا يمكن الاستيفاء إلا بعد القدرة على المثل، وعندنا الأعيان أجود من المنافع مالية وليسا بمثلين، وعندهم مثلان، ويرجع الكلام إلى هذا.

وكذلك قول القائل فى إسلام الهروى فى المروى: أسلم مذروعًا فى مذروع، كما لو أسلم الهروى فى المروى. فيقول الخصم: يبطل هذا بما إذا شرط شرطًا فاسدًا. فيقول المعلل: إنما بطل بالشرط الفاسد لا بالوصف الذى قلنا، فيكون هذا رجوعًا إلى حرف المسألة، فإن عنده الجنس ليس بعلة محرمة، وعندنا علة محرمة، فيكون الفساد بالعلة المحرمة لا بالذرع، ومرجع الكلام إلى أن الجنس علة أم لا؟ ويبطل الطرد، فهذا كلام يحسن، ونحن لا نرى للطرد صحة، ولابُد من بيان التأثير غير أن ورود النقض فى موضعه يخل بالتأثير، فإنما كان وروده من هذه الجهة، ولابد من معرفة بطلان القول بتخصيص العلل، فإن إيراد المعلل شرع لذلك والله المعين بمنه.

* * *

(فصل)

وقبل أن نصل إلى سؤال المعارضة، قد بقيت بقية فيما يرجع إلى القول بموجب العلة، وتفسيره التزام ما أوجبته العلة، وقد ذكرنا مثاله وصورته، وقد ذكر فى تقويم الأدلة أنهم إذا قالوا فى صوم النفل: قربةٌ لا يجب المضى فى فسادها، فلا يجب القضاء فى إفسادها قياسًا على الوضوء.

قلنا لهم: نقول بموجب العلة، فإنه لا يجب القضاء بإفسادها بل وجب بالشروع.

فإن قيل: فلا يجب بالشروع والإفساد.

قلنا: ولا يجب بالشروع المضاف إلى عبادةٍ لا يمضى فى فاسدها. بل بالشروع فى عبادة تلزم بالنذر، ولابد من اعتبار إضافة الحكم إلى ما ذكرنا من الوصف، لأن الأوصاف تذكر عللاً، وبما ذكر من الوصف لا تصير العبادة محلاً يلتزم بالشروع فيه. بل بوصف آخر، فلابد من رجوعه إلى نصب العلة فى بيان أن الشروع ليس بسبب للإلزام الذى فيه النزاع.

قال: وكذلك قولهم فى إسلام المروى فى الهروى: إنه جائز، لأنه أسلم مذروعًا فى مذروع. فيقول: من حيث إنه مذروع فى مذروع يجوز العقد، ويعلق الجواز بهذا الوصف لا بنفى تعلق الفساد بأمرٍ آخر.

ألا ترى: لو شرط شرطًا فاسدًا، ولم يقبض رأس المال فى المجلس، كان العقد فاسدًا، فكذلك عندنا صفة الجنس بأنه علة مفسدة، وهو كالشرط الفاسد فى الإفساد، فيلزمه الرجوع إلى بيان أن الجنس ليس بعلة محرمة، وكذلك قول من قال فى المطلقة الرجعية: إنها مطلقة فيحرم وطؤها كالمطلقة بمال.

فيقال: [لا][1] من حيث إنها مطلقةٌ محرمةٌ، ولكن من حيث إنها منكوحة محللة، كما لو أبانها ثم تزوجها، وكان قيام النكاح مع الطلاق المحرم محللاً، فيضطر إلى الرجوع إلى بيان خللٍ فى النكاح أوجب التحريم وهو حرف المسألة.

قال: وكذلك قولهم فى المبتوتة: لا يلحقها الطلاق، لأنها منقطعة النكاح. فنحن نقول: الطلاق لا يلحقها من حيث انقطاع النكاح، ولكن من حيث العدة الواجبة عن النكاح التى هى أثره.

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

قال: وكذلك إذا قالوا فى تحرير الكافر عن كفارة اليمين: إنه تحرير فى تكفير، فأشبه كفارة القتل، وعندنا لا يجوز، لأنه تحرير فى تكفير، ولكن من حيث أنه ائتمر بالأمر كما يجوز إذا كسا مساكين، ولا يجوز بالكسوة فى كفارة القتل فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق يحمل على المقيد أو لا؟

قال: وكذلك إذا قال: إن السرقة توجب الضمان، لأنه أخذ مال الغير بلا تدين، ولا تأويل كالغصب. فيقال: إنا نقول: إن هذه العلة موجبة للضمان، لكنا نقول: إن القطع ينفيه كما ينفيه الإبراء، فيضطر إلى بيان أن القطع لا ينفى الضمان وهو حرف المسألة.

قال: وقد يجىء هذا السؤال على أكثر العلل الطردية، لأن أصحابهم تعلقوا بأوصاف محتملة أن لا تكون عللاً، فهذا السؤال يردهم إلى القول بالتأثير، وفى هذا السؤال تكلف عظيم، ومن يجعل الطرد حجة يستجيز أن يكون بمجرده أمارة على الحكم فلا يرضى بمثل هذا السؤال لأنه يقول: إن علتى صحيحه بوجود الإطراد، وصلاحيته علة من حيث إنه لم يقم دليل على فسادها، أو لأنه صالح أمارةً، وعلل الشرع أمارات، وهذا القدر لى كاف، ولا ينافى بمثل هذا السؤال، لأنه يقول: أنا أعلم منك، ولا نثبت الحكم بهذه العلة، بل نثبته بعلة أخرى، ومرجع هذا السؤال ليس إلا هذا القدر، لكنى مع منعك أجعله علة، ولا احتاج إلى إقامة دليل على كونه علة، ولا إلى إظهار تأثير لها سوى الوفاء بالإطراد الذى ضمنته، وسوى وجود المعنى فى الأصل وصلاحية كونه أمارة شرعًا، و أما من يقول: إن الطرد لا يكون حجة وهو الذى نختاره، ولابد من كون العلة مؤثرة، فمتى طولب بالدلالة على صحة العلة فهو لا يترك إقامة الدليل عليها ويُظهر تأثير العلة مناسبة الحكم وإخالته، فلا معنى لهذا التكلف الشديد، واستخراج السؤال بهذا الاستقصاء بل المطالبة كافية والله المعين بمنه.

* * *

(فصل)

فالسؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة، وقبل أن نشرع فيه نقول: قد ذكر كثيرٌ من أصحابنا سؤال عدم التأثير[1]. ولست أرى لذلك وجهًا بعد أن يبين المعلل التأثير

(١) من قوادح العلة: تأثير العلة فى الحكم ومعناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فى نفس المحل الذى ثبت عليه الوصف فيه. فعدم التأثير معناه وجود الحكم بدون الوصف الذى ثبتت عليته =

لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير بالوجه الذى قدمناه.

وقد ذكر مشايخ أصحابنا فى سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلامًا كثيرًا وعدوه سؤالاً قويًا واقعًا على المعلل. وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال فيجب أن ينظر المعلل، فإن وجد له تأثيرًا فى الحكم بين التأثير، وإن لم يجد له تأثيرًا فله أن يجيب ويقول: إن له تأثيرًا فى طرد العلة، والمأخوذ على طرد العلة لا العكس وعلل الشرع من شرطها الاطراد دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة تترجح به العلة، ومثاله ما يحتج به فى زكاة الحلى. فيقول: إنه مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح يسقط عنه الزكاة، كما لو جعل مال التجارة للقنية. فقالوا: قولكم: لوجهٍ مباح لا تأثير له فى الأصل، فإنه وإن كان بوجهٍ محظور يسقط الزكاة أيضًا، فإنه لو كان له إبل سائمة فصيرها معلوفةً بعلفٍ مغصوب تسقط عنه الزكاة، وإن كان بوجه محظور، والمعلل يقول: له تأثيرٌ فى الطرد والعكس غير مأخوذ علىّ. بل إذا كانت تطرد يكفى. فأجيب عنه أيضًا فقيل: إن عدم التأثير هو نقض لعكس العلة، ولا يلزم نقض العكس. وبيان هذا: أنى إذا قلت: مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح، فإذا ادعيت عدم التأثير صار كأنك قلت لى: إذا عللت بهذه العلة تصير كأنك عللت بعكسه وقلت: إن المال إذا كان مصروفًا من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجهٍ محظورٍ يجب فيه الزكاة. ثم نقضت هذا العكس بالإبل السائمة إذا جعلها معلوفةً بعلفٍ مغصوبٍ أو جعلها عوامل فى قطع الطريق، فإنه مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجهٍ محظورٍ، والزكاة ساقطة، فيكون هذا نقضًا لعكس العلة، ونقض عكس العلة لا يقدح فى العلة بعد أن سلم الطرد، والأصل فى الجواب عن هذا السؤال أن التأثير إذا ذكر للعلة. فيقول القائل: لا تأثير له غير مسموع والعكس الذى يورده

= فيه وقد اختلف الأصوليون فى عدم التأثير من حيث كونه قادحًا فى العلية أو غير قادح فيها على مذاهب ثلاثة:

الأول: يقدح مطلقًا سواء كانت العلل مستنبطة أو منصوصة.

الثانى: لا يقدح مطلقًا لا فى العلل المنصوصة ولا فى العلل المستنبطة.

الثالث: لا يقدح فى العلل المنصوصه ويقدح فى العلل المستنبطة. نهاية السول (٤/ ١٨٣، ١٨٤) المحصول (٢/ ٣٧٥) البرهان (٢/ ١٠٢٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٣٢، ١٣٣).

السائل فسبيل المعلل أن يبين المعنى فيه ويخرجه على المعنى الذى اعتمده.

وأما الكلام فى المعارضة[1] فقد قال أبو زيد: ليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة ونحن قد بينا الممانعة قبل المعارضة سؤالين واقعين، وهو النقض وفساد الوضع، وذكرنا وجه توجههما على العلة.

واعلم أن المعارضة قد تكون بعلة أخرى، وقد تكون بعلة المعلل بعينها، فالمعارضة بعلة المعلل تسمى قلبًا[2]، وتسمى مشاركة فى الدليل.

ومثاله أن يقول المخالف[3]: عضوٌ[4] من أعضاء الطهارة فلا يكفى فى إيصال الماء إليه ما يقع الاسم عليه[5]، دليله الوجه. فيقول خصمه: وجب أن لا يكون مقدراً بالربع قياسًا على الوجه وسائر الأعضاء. ويقول القائل فى الاعتكاف: لبث فى مكانٍ مخصوص، فلا يكون بمجرد قربة[6]، قياسًا على الوقوف بعرفة. فيقول خصمه[7]: وجب أن لا يكون الصوم شرطه دليله الوقوف بعرفة.

واختلف أصحابنا فى هذه المعارضة فمنهم من قال: هذه المعارضة غير صحيحة، لأنها معارضة فى غير الحكم الذى علله، فلا يلزم الجواب عنه.

ألا ترى: أنه إذا استأنف قياسًا فى حكمٍ آخر لم تكن معارضة وأيضًا فإن أوصاف

---

(١) المعارضة فى اللغة على سبيل الممانعة فيعم النقض والمعارضة وسائر المقابلات. وفى الاصطلاح: إثبات السائل حقيقة أو حكمًا بان يكون ما ادعاه بديهيًا، انظر الولدية فى آداب البحث والمناظرة للآمدى ص (٩٢).

(٢) وتسمى معارضة على سبيل القلب لقلب المعارض ذلك الدليل على المعلل بأن يقيم على نقيض مدعاه أو ما يستلزمه وزيادة دليل المعارض بما يفيد تقريرًا وتفسيرًا لا تبديلاً ولا تغييرًا لا تقدح فى كون معارضته قلبًا كذا فى التلويح، انظر الولدية فى البحث والمناظرة للآمدى ص (٩٩).

(٣) أى: الأحناف.

(٤) أى: الرأس.

(٥) فمذهب الحنفية مسح ربع الرأس، انظر الهداية للميرغينانى (١/ ١٢).

وأما مذهب الشافعية، ما ينطلق عليه الاسم ولو بعض شعره أو قدره من البشرة، انظر روضة الطالبين (١/ ٥٣).

(٦) فمذهب الحنفية أنه يشترط فى الاعتكاف أن يقترن بالصوم، انظر الهدايه للميرغينانى (١/ ١٤٢).

(٧) أى: الشافعية ومذهبهم أنه لا يشترط الصوم فى الاعتكاف على المشهور، انظر روضة الطالبين (٢/ ٣٩٣).

علة المعلل لا تصلح للحكم الذى ذكره القلب[1].

وقال أبو على الطبرى: القلب من ألطف ما يستعمله المناظر، وهو معارضةٌ صحيحةٌ، لأن المعلل لا يمكنه الجمع بين علته، وبين موجب قلبه، فصارا متعارضين، وأنزل ذلك منزلة المعارضة من أصلٍ آخر، وقد استدل المخالف فى المنع من نقض البناء لرد الساجة بأن فى الرد إضرار، والضرر والضرار منفى فى الشرع. فيقال له: فى المنع من الرد أو إطلاق المنع إضرار، يعنى لصاحب الساجة، فإن منع الملك من المالك ضرر، فيتعارض الضرر والضرار، فتحصل المشاركة فى نفس ما جعل المعلل دليلاً لنفسه، وكذلك يستعمل مثل هذا فى مسألة الملتجىء إلى الحرم فإن المخالف يقول: وجب أن يصير آمنًا فى نفسه. فيقول الخصم له: وجب أن يصير آمنًا على نفسه حتى لا يلحقه الفوات، والذى قاله من دفع القلب بأن المعارضة وجدت فى غير الحكم الذى علل له المعلل، فليس بشىء لأن الجمع بين موجبى التعليل إذا تعذر تبين وجود المعارضة وأما قوله: إن الأوصاف ليست بمؤثرة فى القلب.

قلنا: قد تكون مؤثرةً، وقد تكون مثل أصل العلة من المعلل على أن بينا أن طلب التأثير واجب، فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب التأثير أيضًا، وعلى هذا ينبغى أن يصحح ماله التأثير، وإذا قلب التسوية فقد اختلف فيه الأصحاب، والأصح أن لا يكون متوجهًا، لأنه لا يمكن فيه التصريح بحكم العلة، ويقال فى توجيه سؤال القلب: إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها، وهو على أضرب:

---

(١) اعلم أن القلب هو ربط المعترض حكمًا مخالفًا لحكم المستدل بعلة المستدل.

ينقسم القلب إلى:

أولاً: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحة.

ثانيا: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل ضمنًا. أى بطريق اللزوم.

ثالثًا: قلب يكون الغرض منه إثبات مذهب المعترض صراحة.

وقد اختلف الأصوليون فى القلب:

فذهب كثير من الأصوليين ومنهم البيضاوى إلى أن القلب يكون قادحًا فى العلية ويقبل من المعترض

وذهب قليل منهم إلى أنه غير مقبول، انظر نهاية السول (٤/ ٢١٠، ٢١١، ٢١٢)، المحصول (٣٧٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣).

أحدهما: أن يكون الحكمان مفصلين.

والآخر: أن يكونا مجملين.

والثالث: أن يكون أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً.

أما المفصلان فضربان:

أحدهما: أن يتناقضا بأنفسهما، حتى يقول المعلل: وجب أن يجوز.

والآخر يقول: وجب أن لا يجوز، وهذا شيء لا وجود له.

وإنما إذا لم يتناقضا بأنفسهما بل بواسطة مثل أن يقول فى استيفاء القصاص بغير حق قتل على جملة القصاص، فيجوز بالآلة التى وقع القتل بها، كما لو قتل بالسيف وقد بينا توجه هذا السؤال، لأن أحد الحكمين إذا ثبت انتفى الآخر، فليست العلة بأن تدل على أحد الحكمين بأولى من أن تدل على الآخر.

وأما إذا كانا مجملين:

فيجوز أن يقول **أحدهما:** وجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنى ما.

والآخر أن يقول: وجب أن لا يكون من شرطها معنى من المعانى، وهذا أيضًا لا وجود له.

وأما إذا كان أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً فضربان:

أحدهما: أن يكون المجمل على حكم التسوية نحو أن يقول القائل: وجب أن يستوى حكم كذا وكذا، وقد بينا.

والآخر: أن لا يكون على وجه التسوية، مثل تعليل المعلل فى الاعتكاف: لبثٌ فى مكانٍ مخصوصٍ، فكان من شرطه اقتران معنى من المعانى دليله: الوقوف. فيقول الخصم: وجب أن لا يكون الصوم من شرطه، وهذا سؤالٌ متوجهٌ لما بينا من قبل، بأن اعترض على قلب وجهٍ من وجوه الفساد، فسد القلب وصح التعليل المعلل، ومن القلب أيضًا جعل المقلوب علة، وجعل العلة معلولاً، ومثاله فى ظهار الذمى، فإن أصحابنا قالوا: من صح طلاقه صح ظهاره فقلبوا وقالوا: فى الأصل إنما صح طلاقه، لأنه صح ظهاره، ونظائر هذا تكثر.

وقد قيل: إن القلب نوعان:

أحدهما: جعل الأسفل أعلى، وجعل الأعلى أسفل، كقلب الإناء بجعل أسفله أعلاه وأعلاه أسفله.

والقلب الآخر: أن يجعل باطنه ظاهره، وظاهره باطنه، مثل قلب الجراب.

فمثل الأول أن يجعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وهو مبطل للتعليل، لأن العلة واجبة، والمعلول هو حكم الواجب به، كالفرع من الأصل، فلم يجز أن يكون الحكم علة والعلة حكمًا، فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل، ومثاله كثير من ذلك أن يقول القائل فى مسألة إيجاب الرجم : إن الكفار جنس يجلد أبكارُهم مائة، فيرجمهم قياسًا على المسلمين. فيقال: فى الأصل جنس رجم ثيبهم فجلد أبكارهم وكذلك فى قول القائل: إن القراءة تكررت فرضًا فى الأوليين فتكررت فى الأُخرتين كالركوع والسجود، فيستعمل فى الأصل على الوجه الذى بينا، وقد أجابوا عن هذا وقالوا: هذا القلب لا يضر، لأن الشىء يصح أن يكون دليلاً على الشىء، وذلك الشىء يكون دليلاً عليه كما فى العقليات، فإن يجوز أن يقال بوجوده، فيجوز رؤيته، ويقال: يجوز رؤيته فيكون موجودًا، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان والدخان دليلاً على النار.

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا أخرج الكلام مخرج التعليل، وهذا كلامٌ صحيحٌ إذا ثبت أن الشيئين نظيران شرعًا، فيدل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر أنهما كانا كالتوأمين، فإن عتاق أحدهما إنما كان يدل على عتاق الآخر وأما القلب الآخر: فهو أن نجعل العلة شاهدًا لك على خصمك وهو من قلب الجراب، فإنها كانت لخصمك عليك ظاهرًا، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وقد كان ظهرها إليك، فصار وجهها إليك، وإنما توجه هذا السؤال، لأن العلة لما شهدت لك وعليك فى حكمٍ واحدٍ، فصار أحدهما يعارض الآخر، ويفضى كلٌّ واحدٍ منهما [إلى] صاحبه، فبطلا جميعًا وذكروا لهذا نظيرًا وقالوا فى قول من قال من أصحابنا: إنه صوم فرض، فيشترط لصحته نية العين قياسًا على صوم القضاء. فيقال فى قلبه: صومُ فرضٍ، فلا يشترط له نية التعيين بعد التعيين قياسًا على قضاء رمضان، فإن صوم رمضان متى تعين لم يشترط بعده نيه التعيين، إلا أنه يتعين بعد الشروع، وهذا يتعين قبل الشروع، والملخص من القلب بذكر ما هو الوصف فى الحكم الذى عُلل له دون الحكم الذى قاله خصمه، وقد ذُكر، والعكس عند ذكر القلب وجود عكس حكم العلة بقلبها، وهو ضد الطرد ونظيره. قول القائل: جنس يجلد أبكارهم مائة فيرجم بينهم، وعكسه العبيد كما قال المخالف فى الصوم: إنه عبادة يلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع

كالحج، وعكسه الوضوء. وهذا مما يقوى الاستدلال بالحكم ويدل أنه نظير حيث استويا طردًا وعكسًا، وثبوتًا، وسقوطًا.

وأما المعارضة بعلة أخرى فنوعان:

أحدهما: معارضة فى حكم الفرع.

والآخر: معارضة فى علة الأصل.

أما المعارضة فى حكم الفرع فالصحيح فى ذلك أنه إذا ذكر المعلل علة فى إثبات حكم فى الفرع أو نفى حكم فيعارض خصمه بعلة أخرى توجب ضد ما يوجب علة المعلل فتتعارض العلتان فيمتنعان فى العمل إلا أن يترجح إحدى العلتين على الأخرى فحينئذٍ يعمل بالعلة الراجحة. وهذا المعارضة تجىء على كل علة يذكرها المعلل مثاله: ما يقول فى تكرار مسح الرأس[1]: إن هذا ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه. فيعارض الخصم فيقول، مسح الرأس [مسح][2] فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين[3].

وأما المعارضة فى علة الأصل فهو أن يبين فى الأصل علة سوى علة المعلل. وتكون تلك العلة معدومة فى الفرع ويقول: إن الحكم ثبت بهذه العلة التى ذكرتها فى الأصل لا بالعلة التى ذكرتها. مثاله ما يقول الحنفى فى تبييت النية: إن هذا صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل[4]. فيقال: ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت لكن المعنى فى الأصل النفل بناء على السهولة والخفة فلما بنى أمر على الخفة والسهولة له جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع بخلاف الفرض فإنه لم يبن على السهولة والخفة، فلا يجوز بنية متأخرة، وهذا هو الفرق الذى جعله كثير من فقهاء الفريقين أقوى سؤال، وظنوه فقه المسألة وبه تمسك المناظر من فقهاء [غزنة] وكثير فى بلاد خراسان، زعموا أن الفقه هو الفرق والجمع، وعند المحققين هذا ضعف سؤال يذكر، وليس مما تتبين العلة التى نصبها المعلل بوجه، لأن نهاية ما فى الباب أن الفارق بين الفرع والأصل يدعى معنى فى الأصل عدم ذلك المعنى فى الفرع ولم يتعرض للمعنى الذى نصبه المعلل. ويجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين وكل علة موجبة للحكم بانفرادها، ووجدت إحدى العلتين

---

(١) وهو مذهب الشافعية، انظر روضة الطالبين (١/ ٥٩).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) وهو مذهب الأحناف، انظر الهداية (١/ ١٤).

(٤) انظر الهداية للميرغينانى (١/ ١٢٧).

فى الفرع وعدمت الأخرى، وإحدى العلتين كافية لوجوب الحكم، والحرف أن يقال بأن وجد فى الأصل معنى لا يوجد فى الفرع من أن ينبغى أن تفسد هذه العلة.

بينة: أنَّا ذكرنا يعنى فى الفرع، ووجد هذا المعنى فى الأصل وهو ذكر معنى فى الأصل، وعدم ذلك المعنى فى الفرع، والعدم لا يكون حجة، والعلة الموجودة لا تعارض بما عدم فى العلة ويعتبر مما ذكرنا بعبارة أخرى فيقول: ليس فيما ذكر من الفرق إلا وجود علتين فى الأصل ووجدت إحدى العلتين فى الفرع ولم توجد الأخرى فيقول: إذا وجدت إحدى العلتين فى الفرع، وجب وجود حكمها فيه، ولم يلزم انتفاؤه لانتفاء العلة الأخرى، لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى، وأيضًا فإن الفارق بين مفارقة الأصل والفرع، ووجود المفارقة دليل صحة العلة، فإن الأصل يكون مفارقًا للفرع فى بعض الوجوه ولولا تلك المفارقة لم يمكن الجمع بينهما ببعض الوجوه مفيدًا للحكم، لأن الشىء لا يدل على نفسه، ولأن القياس إلحاق فرعٍ بأصلٍ، فلابد من وجود المفارقة بينهما ليكون أحدهما أصلاً، والآخر فرعًا.

وصورة هذا: أنا نقيس الأرز والذرة على الحنطة والشعير فى حكم الربا، وعلى قطعٍ نعلم وجود المفارقة بينهما فى أوصافٍ كثيرةٍ، والمفارقة فى تلك الأوصاف لم تمنع صحة القياس.

وقد ذكر بعضهم نوعًا آخر من الفرق: وهو أن يبين الخصم فى الأصل علة غير علة صاحبه، ويعديه إلى فرعٍ آخر، واختلفوا فيه وسموا هذا فرق تعدية. فبعضهم حكم بصحته، وبعضهم بفساده مثاله: ما يقول الحنفى فى نكاح الأخت فى عدة الأخت: معتدةٌ عن طلاقٍ فيمنع زوجها عن نكاح أختها، دليله: المعتدة عن طلاق بائن. فيقول خصمه: ليس المعنى فى الأصل أنها معتدة، بل المعنى أنها منكوحة، لأن عندنا الطلاق البائن لا يقطع النكاح، وفى هذه الصورة لا يمكن كل واحد من الخصمين أن يقول بالمعنيين، فيعارض كل واحدٍ من المعنيين صاحبه فيبطلان، ويبقى الأصل بلا معنى، فلا يكون حجةً.

واعلم أنه إذا فرق على هذا الوجه، فلابد أن يبين المعلل صحة علته، وفساد علة الخصم، فإذا بين ذلك بطل السؤال والفرق مع التعدية فى مسألة الثيب الصغيرة، وإجبار البكر البالغة أبين، ولابد من الرجوع إلى حرف المسألة، وبيان الإخالة فى الوصف الذى يدعيه المعلل علة، فثبت أن الفرق اعتراض فاسد، وكذلك أراه الحكم مع

عدم العلة اعتراض فاسد، فإن الحكم ثبت بعلل.

ألا ترى: أن ملك اليمين يثبت بالشراء والإرث والهبة وأسباب أُخر، فثبوت الملك بلا شراء لا يدل على أن الشراء ليس بعلة الملك، فكذلك ثبوت الحكم بدون علة جعلها المعلل علة لا تدل أن ما جعله من العلل ليس بعلةٍ، بل هو علةٌ وغيره علة، فإن وجدت هذه العلة يثبت الحكم، وإن وجد غيرها وأبعد من هذه يثبت الحكم أيضًا، وقد ذكرنا من قبل طرفًا من هذا[1].

* * *

فصل

ونقول: إن العلل قد لا يجتمع كونها عللاً لتنافى أحكامها:

فالمتنافية أحكامها لابد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحدًا، لأنه لو كان أصلها واحدًا على وجهٍ واحدٍ لكان قد اجتمع فى الأصل حكمان متنافيان، وذلك محال.

ومثال التنافى فى العلتين المردودتين إلى أصلين: وجوب النية فى التيمم، ونفى وجوبها فى إزالة النجاسة ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها طهارةٌ بالماء، ورده إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث، فالتنافى موجود فى هاتين العلتين لتنافى حكمهما، وإنما تحقق التنافى لاختلاف الأصلين، فأما مع الاتفاق الأصلى فلا يتصور، وقد يمتنع كون العلل عللاً لوجه سوى تنافى الحكمين، وذلك بأن لا يكون فى الأمة من علل ذلك الأصل بعلتين. بل تكون الأمة قد افترقوا، فكل فريقٍ منهم علله بعلةٍ واحدةٍ، وهذا كتعليل من علل تحريم التفاضل فى الربا بالطعم[2]، وتعليل من علل

(١) الفرع نوعان: أحدهما: اعتبار ما فى الأصل من الخصوصية جزءًا من العلة وثانيهما. جعل خصوص الفرع مانعًا من ثبوت الحكم فيه.
فالنوع الأول: يعتبر قادحًا فى العلية فى رأى من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين ولا يعتبر قادحًا على رأى من جوز ذلك، والنوع الثانى من الفرع وهو جعل خصوصية الفرع مانعًا فإنما يعتبر قادحًا على رأى من يقول: إن النقض قادحًا مطلقًا سواء تخلف الحكم عن العلة أو لغير مانع أما إذا قلنا: إن تخلف الحكم عن الوصف لمانع لا يقدح فى العلية فلا يكون النوع الثانى قادحًا، انظر نهاية السول (٤/ ٢٣١، ٢٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٤٦، ١٤٧).

(٢) وهو قول الشافعى وإحدى الروايات عن أحمد، انظر المغنى (٤/ ١٢٦).

بالكيل[١]، وتعليل من علل بالقوت[٢]، وليس واحدٌ من هؤلاء من يعلله بجميع هذه العلل، فوجب القول بتنافى هذه العلل، فمن علل فى القليل من البر بأنه مطعوم جنسٍ، فأشبه الكثير، فإذا رد الخصم: وقال: المعنى فى الكثير أنه مكيلُ جنسٍ فلا يمكن للمعلل أن يقول: أنا أقول بالمعنيين جميعًا كما ذكرنا، فلابد من بيان الترجيح، وبيان التأثير لإحدى العلتين دون الأخرى حتى تصح العلة المؤثرة وتبطل الأخرى.

واعلم: أن بعض الجدليين ذهب إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل لأنه ينتهض مستدلاً، والذى يقتضيه رسم الجدل أن يحصر السائل كلامه كله فى الاعتراض المحض. يدل عليه: أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصورة البانيين المبتدئين لا بصورة الهادمين المعترضين، وهذا فصلٌ تعلق به طائفةٌ من الجدليين وهو باطل عند ذوى التحقيق من جهة أن المعارضة إعتراض. وإنما قلنا: إنه اعتراض، لأن العلة التى يتمسك بها المجيب لا تكون حجةً ما لم يسلم عن المعارضة، فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل أن القرآن إنما صار حجة عند سلامته من المعارضة، وإذا ثبت أن المعارضة تمنع ثبوت الحجة، وكان إيراد المعارضة اعتراضًا صحيحًا، لأن الدليلين إذا تعارضا فى محل واحدٍ بحكمين مختلفين فلا يكون أحدُ الحكمين أولى من صاحبه، وأيضًا فإنه إنما يعتمد فى القياس قوة الظن، وإذا تعارض الدليلان ولم يظهر ترجيحٌ يفوت قوة الظن، لأن الظن إذا قابله مثله يقع بينهما التعارض، تفوت الحجة من كل واحدٍ منهما حتى يترجح أحد الظنين على صاحبه، فيصير القوة له على الآخر، ويكون الحكم له.

فإن قال قائلٌ: إن السائل وإن قصد الاعتراض، ولكنه قد أتى بصورة الدليل المبتدأ، فيكون ممنوعًا من ذلك.

قلنا: صورة الأدلة ما امتنعت من السائلين من حيث إنها تسمى أدلة، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضربًا عن قصد الاعتراض آتيًا بكلامٍ مبتدإٍ لا معترضًا، وقد بينا أن بهذه المعارضة معترضٌ.

ببينة: أنه لما سُمع منه اعتراض لا يستقل فى نوعه كلامًا مفيدًا، فإذا كان يستقل فى

(١) هو قول النخعى والزهرى والثورى وإسحاق وأصحاب الرأى وإحدى الروايات عن أحمد، انظر المغنى (٤/ ١٢٥).

(٢) وهو قول مالك، انظر المغنى (٤/ ١٢٧).

نوعه كلامًا مفيدًا، ويقدح فى كلام الخصم اعتراضًا أولى أن يقبل.

فالجـواب عن المعارضة: أن يعـترض عليهـا المجيب بمسلكٍ من المسـالك المذكورة فى الاعتراضات الصحـيحة، أو يبين ترجيح علته على علة صاحـبه، فإن لم يتأت له واحدٌ من المسلكين كـان منقطعًا، وأن يرجح المجيب علتـه، فللسائل أن يـبين ترجيح عـلته، فيعارض الترجيح بالتـرجيح كما عارض العلة بالعلة، ومن نزق[1] السائل وقلة فهمه أن يتشوف إلى الازدياد على قصد المسـاواة، فإنه إذا فعل ذلك يكون على منهج المبتدئين، لا على منهج المعترضين، فيكون حينئـذٍ منسوبًا إلى الجهل بمراسم الجدل، ولم يقبل منه قصده إلى شيءٍ وراء المساواة، فإن ذكر المعلل ترجيحًا واحدًا، وذكر السائل ترجيحين، فهو محاور ليتبوأ القـصد؛ وإن عارض ترجيح واحد، ولكنه أوقع من ترجيح المسئول، فهذا لا يقبل منه، فإنه قد لا يوجد غيره.

* * *

(فصل)

وقد يزعم بعض أصـحابنا أن الفرق اعتـراضٌ صحيحٌ، واستـدل فى ذلك بأن شرط صحة علة الخصم خلوها عن المعارضة، فإذا عارض معارضٌ امتنعت صحتها.

قال: وحقـيقة هذا الكلام راجعـةٌ إلى أن المعلل لا يستقر كـلامه لما لم يبطل بمسلك السبر كل مـا عدا علته مما يقدر التـعليل به، فإذا علل ولم يسبر بـعوض معنى الأصل، فكأنه طولب بالوفاء بالسـبر ويتبع كل ما سوى علتـه بالنقض والإبطال. ثم قالوا: هذا راجع إلى تعليل الأصل بعلتين لا يجوز.

واعلم أن هذا باطل، أما قـوله: إن شرط صحة التعليل خلوها مـن المعارضة فليس بشيءٍ، لأن المعارضـة إنما تكون قادحـة إذا وجدتا فى حكمـين على التضـاد، وأما إذا أدركته علتان لحكم واحد فلا يكون قادحًا، ولا يسمى معارضة.

وقوله: إنه لا يصح تعليل المعلل مـا لم يبطل كل ما عدا علته. فقـال لهذا القائل: ومن قـال هذا؟ ولأى معنى يجـب؟، وإنما وجب عليه أن يذكـر علةً مـخلةً فى الحكم مناسبة له. ثم إذا وجد لها فرعًا ألحقه بالأصل الذى استنبط منه العلة فى الحكم[2].

---

(١) النزق هو: السفه بعد حِلْم. انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٣/ ٢٧٦).

(٢) السبر معناه البحث والاعتبار والتـقسيم معناه: جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل والترديد بينها.

=

فأما السبر والتقسيم، وإبطال كل علة سوى العلة المذكورة، فليس بشىء، وقد نسب هذا إلى أبى بكر الباقلانى ومن كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة من نفسه فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابته[1] ولا من شأنه وإنما دخل فيه مدعيًا له، وقد بينا من قبل بطلان قول من يطلب تصحيح العلة بهذا الطريق، وبلغنا فيه شفاء يثلج الصدر.

وقولهم: إنه التزم ذلك من يقول: إنه التزم ذلك، وأبى فى تعليل المعلل إبطال كل علة سوى علته، فهذا من الترهات والخرافات، وكذلك قول من يقول: إن تعليل الأصل لا يجوز بعلتين، وقد بينا هذا من قبل، وذكرنا جوازه ومتى يمتنع فى شرع أو حكم أن يكون على الحكم الواحد دلائل وهذا أيضًا، فإن سبق فلا معنى للإعادة، وهذا لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل فى كل القضايا، وإنما مغزاه ومقصده اجتماع الفرع والأصل الذى يبغيه فإذا استتب له ما يريده من ذلك، لم يلزمه سواه.

= هل السبر والتقسيم يفيد العلية قطعًا أو يفيدها ظنًا؟.

يكون السبر والتقسيم مفيدًا للعلية قطعًا إذا كان حصر الأوصاف التى يظن كونها علة قطعيًا بأن ردد فيه بين النفى والإثبات وكان الدليل الذى دل عليه إلغاء ما عدا الباقى قطعيًا كذلك. ومثل هذا النوع من السبر والتقسيم يكون حجة فى العقليات والشرعيات من غير خلاف.

وفيما عدا ذلك يكون مفيدًا للعلية ظنًا كما إذا كان كل من حصر الأوصاف والدليل المثبت للإلغاء ظنيًا أو كان أحدهما ظنيًا والآخر قطعيًا ومثل هذا النوع من السبر مختلف فيه:

فأكثر الشافعية يقولون: يكون حجة على المتناظرين: المستدل والمعترض لأنه يفيد الظن بالعلية، والعمل بالظن واجب على الجميع.

وقليل منهم يقول: هو حجة على المستدل وليس حجة على المعترض لأن ظن العلية إنما يدركه المستدل فقط فظنه لا يكون حجة على خصمه ما دام لم يوجد عنده الظن بالعلة.

وذهب فريق ثالث إلى أنه لا يكون حجة على واحد منهما لأن الوصف الباقى بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما بطل غيره من الأوصاف لأن علية الباقى تثبت بالظن والظن قابل للخطأ.

وفصل أمام الحرمين فقال: إن أجمع على أن حكم الأصل معلل كان الوصف الثابت بالسبر والتقسيم الظنى علة، وكان حجة على الجميع لأن عدم العمل به يؤدى إلى إبطال الإجماع والإجماع لا يجوز إبطاله، وإن لم يوجد إجماع على تعليل حكم الأصل لم يكن حجة عليهما لجواز إبطال الوصف الباقى كما بطل غيره دون أن يوجد مانع من ذلك، انظر نهاية السول (١٢٨/٤، ١٢٩، ١٣٠) سلم الوصول (١٢٨/٤، ١٢٩)، المحصول (٢/ ٣٥٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١١١، ١١٢)، .

(١) أى لا يصلح له، انظر القاموس المحيط (١/ ٣٨).

ببينة: أن كل سؤال استمكن المعلل من الاعتراف بمقتضاه مع الاستقرار على مقصده من العلة، فليس هو بقادح، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضًا لمقصود المستدل نعم: يجوز أن يمكن من إبطال الجمع بأن يحرم ما جاء به المعلل زاعمًا أنه مناسبٌ مخل، فيبين أن الذى تعلق به غير متبع بالحكم، فيكون هذا سؤالاً واقعًا يستغنى به عن الفرق.

وحكى الشيخ أبو المعالى عن القاضى أبى بكر: أن الفرق سؤال صحيح واحتج فى ذلك بأن السلف الذين تبعناهم فى أمر القياس والاحتجاج به، قد كانوا يفرقون ويجمعون، وثبت اعتبارهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع، وقد نقل ذلك فى وقائع جرت فى مجامع من أصحاب النبى ﷺ فمنها القصة المعروفة فى إجهاض المرأة وإلقائها الجنين، واستشارة عمر الصحابة رضى الله عنهم فى ذلك. فقال عبد الرحمن ابن عوف: إنما أنت مؤدب، ولا أرى عليك شيئًا. فقال على: إن لم يجتهد فقد غشك، فإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة. فكأن عبد الرحمن حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التى لا تعقب ضمانًا، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله، فاعترض عليه علىٌّ، وتشبث بالفرق، وأبان أن المباحات المضبوطة ليست كالتعزيرات التى يجب الوقوف فيها دون ما يؤدى إلى الإتلاف.

قال: ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون. ثم قال بعد هذا: ولا يبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه، وبه يتبين المختار ويدرك الحق فى الفرق. فنقول: رب فرق ملحق للجامع بالطرد، وإن كان لولاه لكان الجمع مؤثرًا مخيلاً.

فما كان كذلك فهو مقبول لا محاله غير معدود من الفروق التى لا تقبل ومن آيه هذا القسم أن الفارق يعيد جمع الجامع ويزيد فيه عليه ما يوضح بطلان أثره مثال ذلك أن الحنفى إذا قال فى البيع الفاسد معاوضة جرت على تراضى فيصير الملك كما فى البيع الصحيح فيقول الفارق المعنى فى الأصل أنه معاوضة جرت على وفق الشرع فنقل الملك بالشرع بخلاف البيع الفاسد فإنه ينتقض هذا الكلام مبطلاً إخالة المعلل وما ادعاه من إشعاره بالحكم مقبول ومن خصائصه إمكان البوح فيه بالغرض على سبيل الفرق بأن يقول السائل: لا تعويل على التراضى على البيع الشرعى فى الطرق الناقلة للملك قال: ومما يقع مدانيًا لهذا أن الحنفى إذا قال: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة

فالفارق بعيد [في] كلامه ويقول المعنى فى الأصل أنه طهارة عينية بالماء والوضوء طهارة حكمية ومقصودة أن يجزم فقه الجامع ويلحقه بالطرد وهذا الأول وذكر مثالاً آخر فى مسألة مع ملك ثم قال: إن الفرق إذا بطل فقه الجمع فلا شك فى كونه اعتراضًا والفرق والجمع إذا ازدحما على فرع فى محل النزاع فالمختار فيه عندنا اتباع الإخالة فإن كان الفرق أخيل بطل الجمع وإن كان الجمع أخيل سقط الفرق وإن استويا أمكن أن يقال: هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتتا على صيغة التساوى وإن أمكن أن يقال: إن الجمع مقدم من جهة وقوع الفرع بعده غير مناقض له، والجامع يقول: لم ألتزم انسداد مسالك الفرق جملة.

قال: وحاصل القول فى مذاهب الجدليين يئول إلى ثلاثة مذاهب:

أحدها: رد الفرق ورد المعارضة أيضًا فى الأصل والفرع جميعًا.

والمذهب الثانى: وهو منسوب إلى ابن سريج وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق: أن الفرق ليس بسؤال على حالة واستقلاله وأما المعارضة فى الفرع فمقبولة وهى سؤال متوجه.

والمذهب الثالث وهو الصحيح: أن الفرق مقبول[1] وليس الغرض منه مقابلة علة الأصل بعلة وإنما الغرض منه مناقضة الجمع ثم المقبول منه ينقسم إلى ما يبطل الجمع ويلحقه بالطرد أصلاً ومنه ما لا يبطل فقه الجمع بالكلية ولكنه يشترط على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ثم ذلك ينقسم إلى زائد فى الإخالة على العلة وإلى مساوٍ لهما.

قال: والقول الوجيز: إن قصد الجمع ينتظم بفرع وأصل ومعنى يشتمل على ذكر أصل وفرع وهما يفترقان وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ومن ضرورته معارضة

---

(١) قال الآمدى: اعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة فى الأصل أو الفرع إلا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الأمرين حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقًا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال: إنه غير مقبول لما فيه من الجمع بين أسئلة مختلفة وهى المعارضة فى الأصل والمعارضة فى الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك فى كونه سؤالين أو سؤالاً واحدًا؟ فقال ابن سريج: إنه سؤالان جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق وقال غيره: بل هو سؤال واحد لاتخاذ مقصوده وهو الفرق وإن اختلفت صيغته. ومن المتقدمين من قال: ليس سؤال الفرق هو هذا وإنما هو عبارة عن بيان معنى فى الأصل له مدخل فى التعليل ولا وجود له فى الفرع، فيرجع حاصله إلى بيان انتفاء علة الأصل فى الفرع وبه ينقطع الجمع، انظر إحكام الأحكام (١٣٨/٤، ١٣٩) البرهان (١٠٦٠).

الأصل والفرع ولكن الغـرض منه مضادة الجـامع بوجه فقـهى أو بوجه تشبيـه إن كان القياس من نفس التشبيه فعلى هذا لو سمى مسمى الفرق معارضة لم يكن متعديًا ولكن ليس الغرض منه الإتيـان بمعارضين على الطرد والـعكس بل المقصد منه فـقة ينتظم من معارضات يشعر بمفارقة الفرع للأصل على مناقضة الجمع فهذا سر الفرق ومن وفر حظه من الفقة وذاق حقيقته استبان أن المعـارضة الكبرى التى عليها يتنجاز الفقهاء وهو الفرق والجمع والجامع أبدًا يأتى ما يخيل اقتـفاء الجمع والفارق يأتى بأخص منه مع الاعتراف بالجمع له الذى أبداه الجامع وبين الفارق الفرع والأصل إذا افترقا فى الوجه الخاص كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم بالجمع الذى أبداه باجتماعهما فى الوصف ثم يتجاذب الجامع والفـارق أطراف الكلام هنا سرد كـلامه مع اختـصاره اخترتـه لئلا يطول ونحن نقول: أما الذى حكاه عن أبى بكر البـاقلانى فقد حاول شيئًا بعـيدًا لأن الفرق والجمع على الوجه الذى نخـوض فيه ما نقل عن الصـحابة أصلاً وإنما كانوا يتـتبعون التـأثيرات ومن تأمل فيـما نقل عنهم علم مغزاهم فى كـلامهم، وتيقن أنهم كـانوا ينقلون المعانى المؤثرة والذى نقل عن عبد الرحمن بن عوف أنه أشـار إلى عمر أنه مؤدب وإن ما فعله حق فهو معنى صـحيح والذى أشار إليه على ؓ فى وجوب الضمـان عليه معنى هو ألطف من المعنى الأول وإن كان لم يصـرح به فقد بينا أن المراد مـن كلامه أنه وإن كان مـباح التأديب ولكنه مشروط بالسلامة لأنه أمر ليس بحتم، بل هو جائز فعله وجائز تركه ولم يكن على حد مـضبوط فى الشرع وتقدير قـدره فيطلق فعله بشرط السـلامة فليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذى نحن فيه بـسبيل ولا ندرى كيف وقع هذا الخبط من هذا القائل وأين وقع الفـرق فنحن لا ننكر الفرق بالمعانى المؤثرة وتـرجيح المعنى على المعنى وإنما الكلام فى شىء وراء هذا وهو أن المعلل إذا ذكـر علة قام له الدليل على صـحتـها بالوجوه التى قلناها فإذا فرق فارق بين الأصل والفـرع بمعنى أبداه فإن كان فرقًا لا يقدح فى التأثير الذى لو كـان المعلل فى الحكم فيكون الفرق فرق صـورة ولا يلتفت إليه وإن فرق معنى مؤثر فى حكم الأصل فنهـاية ما فى الباب أن الحكم فى الأصل يكون معللاً بعلتين مؤثرتين وإحدى العلتين وجدت فرعًا أثرت فيه وألحقته بالأصل والأخرى لم تجد فرعًا يؤثر فـيه فكيف يقـدح هذا فى الجمع الذى قصـده المعلل وأن يبقى الفـارق معنى مؤثرًا فى التـفريق بين الفرع والأصل فـالذى يقدح هو بيان مـعنى مؤثر فى الفرع يفـيد خلاف الحـكم الذى أفاده المعنى الأول فـلابد لهذا من إسناده إلى أصل فـحينئـذ يكون

معارضة ولا يكون الفرق الذى يقصد بالسؤال ونحن قد بينا أن المعارضة قادحة والتقسيم الذى قسمه فى الفـرق يبين أن الفرق على ما يقتضيه بعض التـأثير ليس بصحيح بل إنما يصح الفرق علـى وجه يكون فيـه إبداء سقوط فـقه المعلل من العلة لكن أخـرجه على صيغه الفرق والمثال الذى ذكره من مـسألة البيع الفاسد ليس مما يتكلم فيه من شىء لأن البيع الذى لا يمكن إثبـات المشروعيـة فيه لا يكون مـفيدًا للملك عند أحـد من العلماء وهم لا يعتمدون على مجرد المعنى الذى ذكره لكن يثبتون وصفًا من المشروعية فى البيع الفاسد الذى وقع فيه الاختلاف فيقولون: هو مـشروع بأصله غير مشروع بوضعه فلهذا أوجبوا الملك ونحن ننفيها من كل وجـه فنقول: لا يفيد الملك لأن المشروع من الملك لا يثبت إلا بسبب مشروع فعلى هذا يقع تنارع الخصـوم وتجالب المعانى وأما مسألة النية فى الوضوء فعندنا قولهم: طهارة بالماء علة باطلة ما لم يثبتوا المعنى المؤثر فى ذلك وقول من قال من أصـحابنا: طهارة حكميـة أيضًا باطلة ما لم يبين الـتأثير على الجملة لا يتـصور بوجـهه سـؤال الفرق مـعنى بيـان علة أخرى فى الأصل لـلحكم، نعم إذا عكس ذلك المعنى فى الفرق وبين تأثيره فى الحكم على خلاف ما توجبه العلة وبين أصلاً له فحينئذ تكون معـارضة وقد بينا الكلام فى المعارضـة ونحن لا نبالى بغضب من يغـضب بسبب إفساد الفروق على ما يعتاده المتفقهة الذين لا يرجعون إلى تحقيق ورضوا بصور ينتصبون للذب عنهـا والدفع عن حـزبها ويتـصالحـون عليـها من الجـانبـين ويظنون أن ذلك هو المطلوب فى المسائل فى الفقـه منهم فى البعد كبعد الإنسـان من مناط الثريا والذى ادعاه هذا الذى حكينا قوله أن فيما قلته بيـان سر المسألة فلا ينكشف من سره إلا الذى قدمناه ومن حاول توجـيه سؤال الفرق إلا مـعارضة المعنى فى الفـرع بمعنى آخر وتمسكه بأصل آخر فـقد رام شـيئًا بعيـدًا وطلب ما لا يوصل إليـه بحيلة مـا فليفـهم المعتـرض وجوه الاعتراضات على النمط الذى قلناه وليعلم أن السؤال الصحيح على العلة المؤثرة الممانعة المعارضـة ويورد النقض وفسـاد الوضع على بيان أن الوصف غيـر مؤثر ويظهـر الوجه الذى قلناه عـدم تأثيره بتـوجه هذين السؤالـين والله ولى المعونة فى التـمييـز بين الحق والباطل منه وقد ذكر الأصـحاب فيما يتصل بالفرق كـلامًا طويلاً كثيرًا ونحن إذا لم نره صحـيحًا إلا فى المعارضـة بجانب الفـرع لم نر لذكر ذلك فائدة فـاعتـرضنا عن جميـعه وذكروا أيضًا كلامًا كثيـرًا وأمثلة فى وجوه الاعتراضات الفاسدة وفيمـا ذكرناه كفاية فلا معنى لتسويد البياض وإملال الناظر فيما لا يعود بفائدة والله العاصم بمنه.

(فصل)

ولما ذكرنا توجه سؤال المعارضة فلابد أن نذكر الكلام فى الترجيحات ونبين وجوه ذلك فنقول: أولاً إن:

تعارض العلتين على ضربين:

أحدهما: أن تتعارضا فى حق المجتهدين فلا يوجب التعارض فسادهما لأن كل واحد منهما مكلف باطل ما أداه إليه اجتهاد.

والضرب الثانى: إن تعارضا فى حق مجتهد واحد فيوجب التعارض فسادهما إلا أن يوجد ترجيح لإحدى العلتين على الأخرى.

ثم اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم، لأن العلم لا يتزايد، وإن كان يجوز أن يكون بعضه أقوى من بعض، وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل موجب للعلم، وبين دليل موجب للظن، لأن المفضى إلى الظن لا يبلغ رتبة الموجب للظن، ولو رجح الدليل المفضى إلى الظن بكل ترجيح لكان الدليل الموجب للعلم مقدمًا عليه، ثم متى تعارضت العلتان المقربتان للظن فلا شك أن العلة القياسية لا تفيد الظن فإذا لم يكن بدٌ من ترجيح إحديهما على الأخرى: فنقول:

الترجيح يكون من وجوه:

أحدها: أن تكون إحديهما منتزعة من أصل مقطوع به والأخرى منتزعة من أصل غير مقطوع به، فالمنتزعة من المقطوع به أقوى وأولى، لأن مثلها أولى فتكون أقوى[1].

والثانى: أن تكون إحديهما عرفت بنطق، والأخرى عرفت بمفهوم واستنباط، فما عرفت بالنطق أقوى، فيكون المنتزع منه أقوى[2].

والثالث: أن تكون إحديهما عمومًا لم يخص، وأصل الأخرى يكون عمومًا قد دخله التخصيص، فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص أولى، لأن ما دخله التخصيص أضعف، فإن من الناس من قال: قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه[3].

---

(١) انظر نهاية السول (٤/ ٥١٤) سلم الوصول (٤/ ٥١٤) فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٤)، البرهان (٢/ ١٢٨٥) المحصول (٢/ ٤٧٤) إحكام الأحكام (٤/ ٣٧١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢١٨).

(٢) انظر نهاية السول (٤/ ٥١٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢١٨).

(٣) انظر المحصول (٢/ ٤٦٣).

والرابع: أن يكون أصل إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه يكون أولى.

والخامس: أن يكون أصل إحديهما من جنس الفرع، فقياسه عليه أولى من القياس على ما ليس من جنسه.

والسادس: أن تكون إحديهما مردودة إلى أصل واحد، والأخرى مردودة إلى أصول، فتكون المردودة إلى أصول أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء، والأول أصح، لأن ما كثرت أصوله يكون أقوى.

والسابع: أن تكون إحديهما صفة ذاتية[(١)]، والأخرى صفة حكمية، فالحكمية تكون أولى، ومن أصحابنا من قال: الذاتية أولى، لأنها ألزم، والأول أصح، لأن الحكم بالحكم أشبه، فيكون الدليل عليه أولى:

والثامن: أن تكون إحداهما منصوصًا عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط[(٢)].

والتاسع: أن تكون إحداهما نفيًا والأخرى إثباتًا فالإثبات أولى لأن النفى لا يكون علة على الأصح[(٣)].

والعاشر: أن تكون إحداهما اسمًا والأخرى صفه فتكون الصفة أولى من الاسم لأن الأصح أن الاسم [لا يمكن][(٤)] أن يكون علة.

الحادى عشر: أن تكون إحداهما أقل أوصافًا والأخرى أكثر أوصافًا ومن أصحابنا من قال: القليلة الأوصاف أولى لأنها أسلم ومنهم من قال: التى كثرت أوصافها أولى لأنها أكثر شبهًا بالأصل[(٥)].

---

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (٢/١٢٧٨ ـ ١٢٧٩) نهاية السول للآسنوى (٤/٥١٩)، اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٢).

(٢) انظر نهاية السول (٤/ ٥١٤) سلم الوصول (٤/ ٥١٤)، البرهان (٢/ ١٢٨٥) المحصول (٢/ ٥٧٤) إحكام الأحكام (٤/ ٣٧١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢١٨).

(٣) انظر المحصول (٤٨٤) نهاية السول (٤/ ٥١٧) المحصول (٢/ ٤٦٦) إحكام الأحكام (٤/ ٣٨٢)، البرهان (٢/ ١٢٨٩) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢١).

(٤) ثبت فى الأصل (لا يكون) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) انظر البرهان (٢/ ١٢٨٦، ١٢٨٧) المستصفى للغزالى (٢/ ٤٠٢).

والثانى عشر: أن تكون إحداهمـا أكثر فرعًا من الأخـرى فمن أصحابنا من قـال: ما كثرت فروعها أولى، لأنها أكثر فائدة، ومنها من قال: هما سواء[١].

الثالث عشر: أن تكون إحداهما متعدية، والأخرى واقفة فالمتعدية أولى، لأنها مجمعٌ على صحتها، والواقفة مختلف فى صحتها[٢].

الرابع عشر: أن تكون إحداهما تطرد وتنعكـس، والأخرى تطرد ولا تنعكس، فالتى تطرد وتنـعكس أولى، لأن التى تطرد وتـنعكس تكون أقـوى فـى الظن، ولأن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة، وأما الاطراد والانعكاس فدليل على ما سبق[٣].

الخامس عشر: أن تكون إحداهما تقـتضى احتياطًا فى الغرض، والأخـرى لا تقتضى احتياطًا، فالتى تقتضى الاحتياط أولى، لأن القلب يكون عليه أسكن.

السادس عشر: أن تكون إحداهما تقـتضى الحظر، والأخرى تقتـضى الإباحة، فمن أصحابنا من قال: هما سواء، والأصح التى تقتضى الحظر أولى لأنها أحوط[٤].

السابع عشر: أن تكون إحـداهمـا تقتـضى النقل من الأصل إلى الـفرع الشـرعى، والأخرى تقتـضى التبقية على الأصل، فـالناقلة أولى، ومن أصحابنا من قال: المتبـقية أولى، والأول أصح، لأنها تفيد حكمًا شرعيًا، لا تفيده هذه.

الثامن عشر: أن تكون إحداهما توجب حدًا، والأخرى تـسقطه، أو إحديهما توجب العتق، والأخرى تسقطه، فمن أصحـابنا من قال: التى توجب العتق والتى تسقط الحد أولى، لأن العتق مبنى على الإيقاع والتكميل، والحد مبنى على الاستنباط والدرأ، ومن أصحابنا من قال: لا يترجح بما بينا، لأن إيجـاب الحد وإسقاطه والعتق والرق فى حكم الشرع على السواء[٥].

التاسع عشر: أن تكون إحديهـما يوافقـها عمـوم والأخرى لا يوافقهـا عموم، فـما يوافـقهـا العمـوم أولى، ومن أصـحابنا من قـال: لا يكون أولى، والأول أصح، لأن العموم دليل بنفسه، فإذا انضم إلى القياس يقويه.

---

(١) انظر المستصفى للغزالى (٢/ ٤٠٥) نهاية السول (٤/ ٥١٩، ٥٢٠)، أصـول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٢).

(٢) انظر إحكام الأحكام (٤/ ٣٧٥) المحصول (٢/ ٤٨٦)، المستصفى (٢/ ٤٠٤).

(٣) انظر إحكام الأحكام (٤/ ٣٧٥).

(٤) المحصول (٢/ ٤٦٨).

(٥) المحصول (٢/ ٤٨٤)

العشرون: أن يكون مع إحديهما قول صحابى، ولا يكون مع الأخرى فالتى معها قول صحابى أولى، لأن قول الصحابى حجة فى قول بعض العلماء، فإذا انضم إلى القياس قواه، فالأقوى يكون أولى[١].

الحادى والعشرون: أن تكون إحديهما تعم حكم أهلها، والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل البر بالطعم يعم ثبوت الربا فى جميع البر قليله وكثيرة، وتعليله بالكيل ينفى ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو التعليل منه، فرجح التعليل بالطعم، لأنه عم حكم أصله على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

الثانى والعشرون: أن تكون إحديهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله، والأخرى مأخوذ من أصل مختلف فى تعليله فتكون المأخوذة من أصل متفق على تعليله أولى.

الثالث والعشرون: أن تكون إحديهما تدخل فروعها فى فروع الأخرى، فيكون الأعم أولى، وهذا مثل تعليل الربا بالطعم، يكون أولى من التعليل بالقوت، لأن القوت يدخل فى الطعم، والطعم لا يدخل فى القوت.

الرابع والعشرون: أن تكون إحديهما تفيد حكمًا هو أزيد من الآخر كالندب والإباحة، فرجح الندب على الإباحة، وكذلك الوجوب والندب.

الخامس والعشرون: أن تكون إحديهما موافقة للأصول، والأخرى مخالفة لها.

فهذا جملة ما ذكره العراقيون[٢] من أصحابنا فى الترجيح، ذكرها القاضى أبو الطيب والقاضى أبو الحسن الماوردى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى.

واعلم بعد هذا أن الترجيح فى اللغة عبارة عن إثبات الرجحان وهو الزيادة لأحد المثلين على الآخر صفة[٣]. فقال: هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة السنجات صفة، وهى صفة الثقل، فرجحان أحد العلتين على الأخرى زيادة قوة إحدى العلتين، وتلك القوة رجحان.

قال أبو زيد: ولنا انضمام علة إلى علة أخرى لا توجب رجحان تلك العلة وقد قال بعض أصحابنا: يترجح بذلك، إلا أن الأول أصح، لأن الشىء لا يتقوى إلا بصفة توجد فى ذاته، وإنما يغير انضمام غيره إليه لا يقوى الدليل عليه المحسوسات، فكذلك

(١) انظر البرهان (٢/ ١٢٨٢).

(٢) ثبت فى الأصل: (ذكرها)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) انظر القاموس المحيط (١/ ٢٢١).

العلة لا يتصور تقويها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا ترجح بكثرة العدد، حتى أن شهادة الأربع تساوى شهادة الاثنين، وهذا قد منعه بعض أصحابنا، ولهذا الأصل قلنا: إن صاحب النصيب القليل، وصاحب النصيب الكثير فى الشفعة على السواء، لأن كل جزء من العَرَصَةُ (١) والشقص علة تامة فى الاستحقاق بالشفعة، فلا يترجح أحدهما بزيادة نصيبه، لأنه انضمام علة إلى علة أخرى. قالوا: ولهذا لا يصير صاحب الكثير أولى بالاستحقاق من صاحب القليل ولكن ثبت استحقاقه بقدر النصيب، ولا يقال: إن لصاحب الكثير طرقًا فى الاستحقاق، ولصاحب االقليل طريقًا واحدًا فيوجب أن يقدم صاحب الكثير، الذى له طرق كثيرة فى الاستحقاق، فدلت هذه المسألة أن انضمام علة إلى علة لا يوجب رجحان العلة. قالوا: ولهذا نقول: إذا ماتت المرأة وتركت ابنى عم أحدهما زوج لها، وأحدهما أخ لأم، فإن صاحب القرابتين لا يترجح فى الاستحقاق على الآخر بل يكون لابن العم الذى هو زوج، نصف المال بالزوجية، والباقى سنه وبن ابن العم الآخر نصفان، وكذلك فى المسألة الثانية، يكون لابن العم الذى هو أخ لأم سدس المال، والباقى بينهما نصفان بالعصوبة، لأن الأخوة والزوجية علة على وحدة، فانضمامها إلى العصوبة لا يوجب رجحان العصوبة، والأصل ما بينا أن انضمام علة لا يوجب زيادة قوة فى العلة. قالوا: وإنما تترجح العلة بزيادة التأثير، والعلة تصير علة بالتأثير، فما كان أكثر تأثيرًا يكون أولى بالعمل وضرب لهذا مثلاً فى طول الحرة، وذكر ما بينا لهم فى تلك المسألة، وزعم أن الذى قالوا أكثر تأثيرًا وذكر أيضًا مسألة غصب المنافع، وحكى عن أصحاب الشافعى أنهم قالوا: لم يجب ضمان المنافع إذا أتلفت لم يجبر، لأن التضمين يضمن إيجاب زيادة على المتلف فى الضمان، وفيه إلحاق الضرر، ولكن مع هذا الإيجاب أولى، لأن فى الإيجاب إبطال من بعض حق المتلف، وفى الامتناع من الإيجاب إلحاق الضرر بالمظلوم، وإلحاق الضرر بالظالم أولى، فكان الإيجاب أولى من الامتناع منه قال: إلا أنَّا نقول: إن الامتناع عن إيجاب الضمان مع كون المتلف متقومًا مشروع بدليل إتلاف الحربى والباغى، وأما القضاء بزيادة فى الضمان غير مشروع فكان الامتناع من إيجاب الضمان أولى، ولأن فى الامتناع عن القضاء بإيجاب الضمان تأخير

---

(١) قال الفيروزآبادى (والعرصة كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء، انظر القاموس المحيط (٢/٣٠٧).

إلى الآخرة، وفى القضاء بزيادة الضمان إبطال الحق أصلاً ورأسًا فالتأخير أهون من الإبطال، فكان التأثير فيما قلناه أكثر، فيكون أولى، ونحن نقول: إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال: ترجح العلة لأنها تزيد قوة الظن، والحكم فى المجتهدات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح.

بينة: أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجود قوة الظن بإحديهما دون الأخرى، وحد الترجيح يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما.

بينة: أن العلة المنتزعة من أصول تكون أقوى من العلة المنتزعة من أصل واحد، وكذلك العلل المنتزعة من أصول، وكلها يدل على حكم واحد تكون أقوى من العلة الواحدة المنتزعة من أصلٍ واحد يدل عليه أن العلة المنتزعة من الأصول دون العلل المنتزعة من أصول، وكلها دالة على حكم واحد، فإذا ترجح الأول، فالثانى أولى، وهذا لأن فى الفصل الأول ثبوت العلة بكثرة أصولها وفى الفصل الثانى بكثرتها فى نفسها، وكثرة أصولها، فيكون أحكم وأقوى ويصير كأن العلل شهد بعضها لبعض فى القوة، فيكون ذلك أولى من العلة المتجردة عن شهادة شىء لها أصلاً.

وأما مسألة الشفعة ومسألة طول الحرة ومسألة إتلاف المنافع، فقد ذكرنا فى الخلافيات لهذه المسائل طرقًا لا يأتى عليها شىء فيما ذكروه فاستغنينا عن إعادة شىءٍ من ذلك لأن من نظر فى هذه الأصول وأحكمها لابد أن ينظر فى تلك الفروع ومن نظر فى تلك الفروع لابد أن ينظر فى هذه الأصول فإن الكلام فى الفروع والأصول أخذ بعضها برقاب بعض وهى كأنها مشتبكة وصحة البعض فيها منوطة بصحة البعض.

* * *

(فصل)

وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا عند ذكر الكلام فى ترجيحات الأقيسة بعضها على بعض مقدمة تشتمل على ذكر مراتب الأقيسة، وسمى البعض قياس المعنى، وسمى البعض قياس الشبه، وسمى البعض قياس الأدلة، ونحن رأينا أن نذكر طرفًا من ذلك ونتكلم على بعض ما يكون موضع الكلام عليه. قال: ونحن نرسم مراسم فى الاختلاف وننزل كل مرتبة منزلتها ونرى أن مداركها على حقائقها مشرقة على طرق المعانى وإذا عسر الوفاء باستيعاب الأقيسة المعنوية فى هذا المجموع فالوجه أن نتخير أصلاً من أصول الشرع يشتمل على مجامع القول فى وجوه الإخالة ونبين وجوه الترتيب فيها

وما يقع فى الرتبة العليا والرتبة التى تليها إلى استيعاب مدارك القول ومعانيها ثم نقيس النظر على ما نرسمه، منها ما يدانيها فليقع الكلام فى القصاص وما يقتضى إيجابه ويوجب اندفاعه قال: أوجب الله تعالى القصاص فى كتابه زجرًا للجناة وكفًا لهم، فأشعر بذلك نفى قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾ [البقرة:١٧٩] واتفق المسلمون على هذه القاعدة ولم ينكرها من طبقاتهم منكر. ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يُطرق إلى الدماء السفك، ويخرم قاعدة الزجر، فهو مردود فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج مما يخالف هذا ولو قدر ثبوته كان مناقضًا لهذا الأصل فلا سبيل إلى قبوله وإثباته وإذا تمهد هذا فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف فى مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعانى وهذا مثل فى القول فى القتل بالمثقل[1] فلا شك أن من نفى القصاص فى القتل بالمثقل[2] مناقض للقاعدة من جهة أن القصد بالقتل بهذه الآلات التى اختلف فيها ثابت، وهو ممكن لا عسر فى إيقاعه ثم ليس القتل بها مما يندر فإذا لم يتعسر ولم يندر كان نفى القصاص عن القتل بها مضادًا لحكم الشريعة فى القصاص وإذا ناكر الخصم العمدية فى القتل سفه، ولم يستفد منه إيضاح عسر القتل، ولئن تشبث بتعبد فى آلة القصاص كان ذلك فى حكم العبث فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية فى العصمة فليفهم الفاهم مواقع التعبد وإن تمسك بصورة من العكس وقال: الجرح الذى لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا هلك أوجب القصاص كان هذا غاية فى خلاف الحق فإن الجرح لاختصاصه بمزيد الغور، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسمًا لمادة الجناية وردعًا للمعتدين فكيف يستجير لما رُد عليه إسقاط القصاص بالقتل الذى يقع بالأسباب التى تقتل لا محالة فهذا على قياس المعنى لا حاجة فى ربطه بالقاعدة التى تكلف نظر أو تحرير أو تقريب وتقرير، ويخالف ما وقع فى هذه الرتبة مائل عن الحق على قطع، وليس القول فى ذلك دائرًا فى فنون الظن وما يكون بهذه

---

(١) أى أن يضربه بغير محدد مما يغلب على الظن حصول الزهوق به عند استعماله، انظر المغنى (٩/ ٣٢٢).

(٢) قال به الحسن وروى ذلك عن الشعبى وقال ابن المسيب وعطاء وطاوس: العمد ما كان بالسلاح وقال أبو حنيفة: لا قود فى ذلك إلا أن يكون قتله بالنار وعنه فى مثقل الحديد روايتان، انظر المغنى (٩/ ٣٢٣).

الصفة لا يتصور أن يعارضة معارض هذا كلامه فى هذا الفصل.

وعندى أن هذا الكلام بهذا التقرير حائد عن نكته الخلاف فى مسألة القتل بالمثقل، لأن الخلاف بيننا وبين الخصم أن سبب القود هل وجد فى مسألة المثقل أم لا؟ فالخصم يقول: لم يوجد لأنه يدعى شبهه فى السبب، ونحن ندعى أن السبب قد وجد وأنه لا شبهة وإذا كان موضع الخلاف هذا ومنه نشأ ما نشأ، فتقرر وجه الحكمة فى إيجاب القود وبيان وجودها فى هذا المحل لا ينفع، وإنما ينبغى أن يكون الكلام فى بيان السبب ونفى ما يدعونه من الشبهة ثم إذا ثبت ذلك وعرف استمر وجوب القصاص بالسبب المعهود فى الشرع للفائدة التى ذكرناها وأما التعبد فى آلة القصاص فلست أعرف أن أحدًا من المخالفين ذكر هذا اللفظ فى آلة القصاص وإنما ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثقل فى استيفاء القصاص، قالوا: إنه آلة القتل حسًا وشرعًا بدليل المرتد ومن حيث المعنى ادعوا أن القتل به أيسر وأسهل فكان أولى وليس المذكور للذب عن المخالفين ولكن يبين وجه كلامهم فى المسألتين حتى يكون كلامنا على هذا ونحن قد ذكرنا فى خلافيات الفروع فساد دعواهم الشبهة فى القتل وقلنا: إن اعتبار المماثلة فى الاستيفاء من كل وجه ممكن مشروع وقد ذكرنا ودللنا على ذلك بدلائل تزيل الإشكال وتنفى الشبهة فليكن الاعتماد على ذلك وقد ذكرنا أن الفعل يصير قتلاً بتفويت الحياة وتفويت الحياة بالمحدد والمثقل واحد والخصم يدعى شبهة عدم القتل إما بعدم الجرح أو بعدم آلة القتل ومتى عرف حد القتل سقط دعوى شبهة عدمه وسقط أيضًا قولهم: إن آلة القتل لم توجد لأن آلة الشىء ما يوجد به الشىء فلا يتصور بغير آلة القتل وأيضًا فإن القتل فعل محسوس والفعل المحسوس متى وجد لا يتصور أن لا يوجد من وجه بل إذا وجد من وجه ما يصير موجودًا من كل الوجوه والمسألة فى نهاية الظهور على المخالفين لكن من هذا الوجه لا من طريق بيان فائدة القصاص وقد بينا أنه إنما ينظر فى وجوب القصاص إلى سبب القصاص لا إلى حكمة القصاص.

ثم ذكر المرتبه الثانية وقال: هى مشتملة على قياس معتضد بالأصل لكن الجامع لابد له من مزيد تقرير وتقريب وقد يعن للخصم تخيل فرق وإن كان إفساده هينًا. مثال ذلك أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين فى القتل، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع فى تحقيق العصمة وزجر الجناة فإن الاستعانة فى أمثال هذا ليس بالعسير والقتل على الاشتراك غالب الوقوع فاقتضى معنى القصاص فى الأصل إيجاب القصاص على

الشركاء وهذا يتطرق إليه الكلام قليلاً من جهة أن كل واحد منهم بالانفراد ليس بقاتل وقتل غير القاتل مخالفة لموضوع الشرع فى تخصيص القتل بالقاتل وفيه وجه آخر وهو أن إمكان القتل بالاستعانة دون إمكان القتل بالمثقل، وعن هذا تردد بعض العلماء فى إيجاب القصاص على المشتركين فى القتل وقال بعض أصحابنا: إن قتل الشركاء فى القتل الواحد خارج عن القياس وإنما هو ثابت بقول عمر ـ رضى الله عنه ـ لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به[1]، قال: والمسلك الحق عندى أن المشتركين يقتلون[2] بحكم قاعدة القصاص ولا نظر إلى خروج آحادهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم هرج ظاهر ومفسدة عظيمة ولا نظر مع هذا إلى انحطاط مكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل، فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يستمكن استمكان المشتركين فيعتدل المسلكان وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول فى الطرف إلحاقًا له بالنفس أنه صين بالقصاص على المنفرد فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس وذكر بعد هذا كلامًا طويلاً، ومد النفس مدًا عظيمًا وصار فى آخر الكلام إلى الفرق بين المشتركين فى السرقة والمشتركين فى اليد بما ذكره المشايخ فى الفرق، وكل ذلك موجود فى مسائل الفروع ولم أر لذكر ذلك وجهًا هاهنا فتركته واعتماده على ما اعتمد عليه من قتل الجماعة بالواحد من جنس ما اعتمد عليه فى القتل بالمثقل والكلام عليه بمثل ما تكلمنا به فى تلك المسألة وهو أن الأحكام إنما تناط بالأسباب لا بالحكم وكل ما أشير إليه حكمه وجوب القود وبالحكمة فى الواجب لا يجب الواجب، إنما يجب بالسبب الواجب ونحن بينا طريقين أحدهما: أن كل واحد منهما قاتل بمعونة غيره ببينه: أنه لا جزء من النفس إلا ولكل واحد من المشتركين فيه عمل فى تفويته، إلا أنه وجد معونة غيره ومن استعان بغيره فى شىء فقد تمهد فى الشرع أنه يجعل فعل المعين فعل المستعين

---

(١) أخرجه مالك فى الموطأ: العقول (٢/ ٨٧١) ح (١٣).

(٢) أى: إذا كان كل واحد منهم إذا انفرد بفعله وجب عليه القصاص وهو قول عمر وعلى والمغيرة ابن شعبة وابن عباس وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وأبو سلمة وعطاء وقتادة وهو مذهب مالك والثورى والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبى ثور وأصحاب الرأى ورواية عن أحمد.

وهناك من قال: إنهم لا يقتلون به وتجب عليهم الدية وهو قول ابن الزبير والزهرى وابن سيرين وحبيب بن أبى ثابت وعبد الملك وربيعة وداود وابن المنذر وحكاه ابن أبى موسى عن ابن عباس وروى عن معاذ بن جبل وابن الزبير وابن سيرين والزهرى ورواية عن أحمد، انظر المغنى (٩/ ٣٦٦).

فيجعل كل واحد كأنه قاتل من هذا الوجه ويمكن أن يقال: إنهم إذا اشتركوا جعلوا بمنزلة الشخص الواحد حكمًا، والسبب أنًّا إذا لم نجعل كذلك أدى إلى ما قال من الهرج وسفك الدماء وإذا جعلوا كالشخص الواحد حكمًا، وقد تحقق السبب منه فيقابل بالقصاص وعلى كلا المعنيين وجب القود فى الطرف على الجماعة أيضًا إذا قطعوا طرفًا واحدًا[1]. وأما فصل السرقة فإنما لم يجعل كل واحد كأنه تفرد بسرقة النصاب لأن المقصود من السرقة تحصيل المال فإذا سرقا نصابًا واحدًا فالنصاب يقصد لتحصيله، ولم يحصل مقصود كل واحد وهو تحصيل نصاب كامل حتى يجعل صاحبه معينًا له فى تحصيل مقصوده، ويجعل فعله كفعله، وأما هاهنا فإن المقصود لكل واحد من المشتركين فى القتل والقطع هو إهلاك هذا الإنسان فى القتل وإهلاك اليد فى القطع وقد حصل مقصود كل واحد منهما وقد أعانه صاحبه فى تحصيل مقصوده وفعل المعين فعل المستعين فيصير كل واحد منهما كالمنفرد بالقتل والقطع ويجعل كل واحد منهما قاطعًا قاتلاً ولأن الاشتراك فى سرقة نصاب واحد يندر فإسقاط القطع عنهما لا يؤدى إلى المفسدة العظيمة، فلم يجعلوا كلهم كالشخص الواحد، وأما هاهنا فإن اجتماع القوم على قتل واحد يوجد غالبًا بل الأصل أن الواحد يقاوم الواحد وإنما يعجز فى رده إذا استعان بغيره فلو أسقطنا القود يؤدى إلى المفسدة العظيمة، فطلبنا سببًا لإيجاب القود عليهم. فكان ذلك بأن نجعل الجماعة بمنزلة الشخص الواحد حكمًا وهذا فرق بين وخرج على ما ذكرناه إذا قطعا وتميز فعلاهما الذى عده مشكلاً لأنّا إنما ادعيناه فى الموضع الذى وجد لفعل كل واحد منهما عمل فى جميع اليد، وفى هذه الصورة لم يوجد فلم يمكن أن يجعل كل واحد قاطعًا بجميع اليد وهذا بخلاف النفس فى هذه الصورة لأن التميز لا يتصور فى النفس لأن الإهلاك بتفويت الحياة ولا يتصور تميز فعل كل واحد من فعل صاحبه فى تفويت الحياه فصار فعل كل واحد منهما عاملاً فى جميع ما تفوت به الحياة مثل ما إذا لم يتميز فعلاهما وأما فى اليد فيتصور تميز فعل كل واحد منهما عن صاحبه فى قطع اليد وحين يتميز فى صورة ولا يتميز فى صورة يقع الفرق المعنوى على الوجه الذى قدمناه وقد يلزم عليه تعدد الكفارة إلا أنّا ندعى هذا فى القصاص ولأن القصاص إذا وجب على كل واحد تبعته الكفارة فهذا ينبغى أن يكون

(١) وهو قول مالك والشافعى وإسحاق وأبو ثور ورواية عن أحمد وهناك من قال: لا تقطع يدان بيد واحدة، انظر المغنى (٩/ ٣٧٠).

وجه الكلام فى المسألة لا الذى قاله والله أعلم.

قال: والمرتبة الثالثة فمثلها بالقول فى المكره على القتل، وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن القصاص على المكره دون المكره[١].

والثانى: وهو قياس بين أن القصاص على المكره دون المكره، وهو مذهب زفر[٢].

والثالث: أن القصاص عليهما، وهو مذهب الشافعى[٣].

وأبعد المذاهب عن الصواب هو إيجاب القصاص على المكره دون المكره، فإنه زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره، وكأنه آلة له وهذا ساقط له مع المصير إلى أن النهى عن القتل يستمر على المكره القاتل فكيف يتحقق كونه آلة مع تكليف الشرع إياه ومن ضرورة كونه آلة انقطاع التكليف عنه فتخصيص المكره بالتزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له ووجه مذهب زفر فى القياس لائح، وهو إذا رأى المحمول ممنوعًا ولم ير الإكراه أثرًا فى سلب المنع والنهى والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت، وارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع، والذى يختاره أصحاب الشافعى، يبتنى على ما ذكرناه لزفر من استقلال المباشرة وهذا يقتضى إيجاب القصاص على القاتل المحمول ولكن لم ير هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره بالكلية، فإنه يوقع القتل غالبًا والإكراه من أسباب الضمان فبعد تعطيله وإخراجه من البين وبعد إحباط المباشرة فالوجه تنزيلهما منزلة الشريكين، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه من جهة أنه يخرج عن كونه قتلاً. ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما فإذا لم يسقط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عنها، أما ضعف المباشرة فمن جهة كون المباشر محمولاً وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهيًا واستمرار التكليف عليه يوهن أثر الإكراه، وليس أحدهما أولى بالضعف من الثانى فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما فنزلناهما منزلة الشريكين ولكن القول فى هذا ينحط عن القول فى الشريكين من جهة اختلاف السبب والمباشرة وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ثم إنه يتعارض مذهب أبى حنيفة وزفر والترجيح لزفر، ومذهب إيجاب القصاص عليهما

---

(١) أى: أنه يقتل المباشر دون المكره وهو قول أبى حنيفة ومحمد، انظر المغنى (٩/ ٣٣٠).

(٢) انظر المغنى (٩/ ٣٣١).

(٣) قال الإمام النووى: (فإذا أكره على القتل وجب القصاص على الآمر وفى المأمور قولان أظهرهما: وجوب القصاص أيضًا، انظر روضة الطالبين (٩/ ٣٥)، الأشراف (٣/ ٧٦).

منسوب إلى جميع نكتتى المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعًا. قال: وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعيد، فإن فرض رجوع المدعى واعترافه فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود والطريق القطع بتغليب المباشرة وإن فرض الكلام فى استمراره على دعوى الاستحقاق فهذا ينحط فى مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا فإن المدعى على خيرته قال: ولو ذهبنا نستقصى هذه المسائل لطال الكلام وإنما غرضنا التنبيه ولم يوجب الشافعى عقوبة فى هذا المساق أبعد من إيجابه حد الزنا على المرأه إذا نكلت عن اللعان[1] بعد لعان الرجل فإن هذا سفك دم بقول المدعى وهو فى مسلك القياس يدانى إيجاب القصاص بقول المدعى فى لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى قياس ذلك قال: واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط فى القسامة ظهور اللوث عند الحاكم وهذا غير مشروط فى اللعان غير أن المعتمد فى القسامة الخبر الصحيح والمعتمد فى اللعان نسبته إلى شيئين. أحدهما: أنه لا يجد بدٌّ من الخروج عن قانون الحجج فالاستمساك بظاهر القرآن أقترب وهو قوله تعالى: ﴿**ويدرأُ عنها العذاب**﴾ [النور:٨] وحمل العذاب على الجنس بعيد وبالجملة نفى إيجاب الحد وتغليب حقوقها اقترب إلى مأخذ الشريعة عندى قال: ومن عجيب الأمر أن قول الشافعى اختلف فى أن القصاص هل يجب بأيمان القسامة ولم يختلف قوله فى وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب لله للسقوط بما لا يسقط به القصاص وسبب هذا أن خبر القسامة ورد فى الغرم وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب وهو الحد فهذا عبرة فى أمثال ما ذكرنا من قواعد الشرع ونحن نختم بأمر بدع يقضى الفطن العجب منه فالمرتبة الأولى تكاد تقضى بالقطع والمرتبة الثانية أعنى اللعان والقسامة لا يستقل المعنى فيها ولم نر شبهها مرتبة فى القياس من حيث لم نرها مستقلة فهذه جملة كافية فى التنبيه على المراتب وضابطها القرب من القاعدة والبعد منها هذا سرد كلامه فى هذا الفصل ونحن قد تكلمنا على ما جعله فى المرتبة الأولى والثانية.

وأما هذه التى سماها المرتبة الثالثة فاعلم أن ما صار إليه فى مسألة المكره على القتل من الكره والمكره بمنزلة الشريكين فى القتل فليس بشىء لأن مباشرة جملة الفعل محسوسًا وجد من المكره فإذا جعلنا المكرة شريكًا له فى المباشرة فأما أن نجعل ذلك لأنّا نجعل المكره آلة له أو لأنه سبب سببًا يفضى إلى القتل غالبًا فإن جعلنا شريكًا له فإذا

(١) انظر روضة الطالبين (٨/ ٣٤٩).

صار المكره آلة للمكره فى بعض القتل وجب جعله آلة له فى جميعه لأن الذى يجعله آلة له فى بعض القتل موجود فى كله وإن جعلنا شريكًا بالتسبب فباطل أيضًا، لأن التسبب للقتل ومباشرة الفعل فعلان مختلفان، وينفصل أحدهما عن الآخر وكل واحد من المكره والمكره يستقل بما فعله فكيف نجعلهما شريكين فى القتل وإذا لم يكن التسبب إلى القتل قتلاً عند هذا القائل فمتى يتصور أن يجعله شريكًا للمكره فى القتل؟ فالقضاء بأنهما شريكان فى القتل كلام قاله بعض المشايخ من غير تأمل فى غائلته والذى قال: إن الخصم يحكم بنقل الفعل فهم لا يرتضون هذه اللفظة وإنما يقولون: إن المكره آلة للمكره وليس للمكره فعل أصلاً فيما يعود إلى النيابة على محل الفعل لأنه فى ذلك يصلح أن يكون آله المكره ووجه كونه آلة وهو استعماله فى فعله على اختيار نفسه يحمله عليه مثلما يستعمل السيف فى قطعه على اختيار نفسه بتحامله عليه ويقولون: هذا فى الإثم لا يتصور لأن الإثم بجنايته على دينه وهو بجنايته على دينه لا يصلح أن يكون آلة للمكره وإنما فى جنايته على محل الفعل صورة يصلح أن يكون آلة له وأما نحن نقول: إن الحكم بكونه آلة للمكره مع بقاء اختياره وإمكانه الصبر والكف إلى أن يقبل ورود الشرع بذلك باطل وجعل المكره والمكره شريكين فى القتل باطل لكنه يجب القود على المكره بمباشرة القتل وعلى المكره بالتسبب للقتل ويقول: كل واحد منفرد بفعله من القتل والتسبب من غير مشارك، والقود واجب على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبب لأن التسبب أخذ شبهًا من القتل والقتل أخذ شبهًا من التسبب أما الأول فلأنه يفضى إلى إزهاق الروح غالبًا. وأما الثانى: فلأن القتل بإزهاق الروح وإزهاق الروح لا يدخل تحت قدرة العباد فلا يكون منه إلا التسبب فلما أخذ كل واحد منهما شبهًا من صاحبه جعلناهما علتين صحيحتين فى إيجاب القتل غير أنا نعتبر فى التسبب أن يكون مفضيًا إلى القتل غالبًا حتى يأخذ شبهًا من القتل ويخرج على هذا حفر البئر فى بئر المسلمين ويعتبر أيضًا أن يكون معتبرًا فى أحكام الشرع حتى يخرج عليه الإمساك ويظهر الاعتبار فى المال وإذا عرف هذا بطل قول زفر وسقط ما حمده هذا القائل وعلى هذا الأصل الذى مهدناه ينبنى وجوب القود على شهود القصاص وشهود الرجم إذا رجعوا وسواء فى وجوب القصاص رجع المدعى أم لم يرجع بعد أن تم رجوع الشهود وذلك التفريق الذى قال ليس بمذهب ولا هو صحيح على المعنى بعد أن يكون المشهود على قتله قد قتل فأما إذا أقمنا الدليل على أن السبب موجب للقتل صار مثل القتل

وعلى القطع نعلم وجود السبب القوى من الشهود فيكون علة لوجوب القود عند رجوعهم مثل القتل من الولى يكون علة لوجوب القود عند رجوعه فإذا أوجب القتل على الولى عند رجوعه واعترافه وإن قام الشهود على شهادتهم فيكون التسبب علة لوجوب القود على الشهود إذا رجعوا وإن كان الولى مقيمًا على زعمه وإن قتل بحق وبأمثال هذا الكلام تعرف مقادير الرجال ويظهر مراتبهم، والفقه أعز علم خاض فيه الخائضون ومنه مدارك الأحكام وهو البحر ذو التيار وفيه المغاصات على درر المعانى فلا يقع عليها إلا من أيد بنور من الله تعالى ومنه قيل: إن العلم نور يقذفه الله تعالى فى قلوب من يشاء من عباده وقد كنا ذكرنا فى خلافيات الفروع أن شهود القصاص قتلة حكمًا ودللنا عليه وهذا الذى ذكرناه هاهنا أحسن.

وأما مسألة إيجاب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان فهو يبتنى على أن اللعان حجة شرعية لتحقيق الزنا على المرأة ولعانها حجة شرعية لدفع الحد عنها وكذلك الأيمان فى القسامة حجة شرعية على تحقيق القتل على المدعى عليه نعم يجوز أن يقال: إن هذه الحجة لا تشبه سائر الحجج ونحن لم نعرف الحجج فى جميع المواضع إلا بالشرع البحت والتعبد الخالص من غير خلط وإذا كان اللعان حجة سقط استبعاد إيجاب الحد على المرأة ومن نظر فى كلمات اللعان وتأملها عرف أنه ما وضع إلا لتحقيق الزنا على المرأة وما وضع فى الشرع لتحقيق شىء فلابد أن يستحقق، وإذا تحقق الزنا عليها سقطت الاستبعادات والإنكارات جملة وأما اختلاف القول فى القسامة واتحاد القول فى مسألة اللعان فيجوز إن يقال: إنه لاتحاد الواجب فى الزنا واختلاف الواجب فى القتل ويجوز أن يكون له ما قاله والله أعلم.

واعلم أنّا لا ننكر مراتب المعانى وأن يكون بعض المعانى أوضح من البعض لكن لا على هذه الوجوه التى قالها والإخالة والتأثير قد يترتب فإنّا نعلم أن الإخالة فى الطعم لتحريم البيع دون الإخالة فى شدة التحريم المسكر والإخالة فى الثيابة لإيجاب الإذن والإخالة للبكارة فى إفادة الإجبار مثل الإخالة فى الطعم أو دونه بيسير، إلا أن كل واحد من المعانى له علقة بالقلب وإشعار بالحكم الذى علق به وقد سبق من هذا ما فيه غنية.

* * *

(فصل)

قال هذا القائل الـذى حكمنا منه ما حكينا فى قياس المعنى ونحـن الآن نذكر مراتب قياس الشبه فنقول: محال هذا القسم عند انحسام المعنى المخيل الثابت فإذا لم نجد معنىً للحكم الثابت أو صادفنا تخيل غـير صحيح على الشبه فالوجه رد النظر إلـى التشبيه ثم مراتب الأشباه تنقـسم إلى القريب والبعيد انقسام مراتب المـعنى فالواقع فى المرتبة العليا هو الذى يسـميه الأصـوليون فى المعنى الأصل، ولا يريدون به المعنـى المخيل وهذا إذا وقع كان فى المرتبـة العليا، وقد سبق الاخـتلاف أنه هل يُسمى قيـاسًا أو هو متلقى من اللفظ والنفى، والوجـه عندنا فى ذلك أن يقـال: إن كان فـى اللفظ إشعـار من طريق اللسان فلا نسميه قياسًا كـقوله ﷺ: «من أعتق شركًا له فى عبد قوم عليه»[1] فهذا وإن كان فى العبد فإنه يستعمل فى الأمة وقد يقال للأمة عبدة.

وأما إذا لـم يكن لفظ الشـارع مشعرًا فى وضع اللسـان بما ألحق به فهو قيـاس معنى وقد يكون مـفضـيًا إلى العلم مثل قـياس عرق الكلب بلعـابه فى التعـبد برعـاية العدد والتعفير، فأما إذا زال العلم وكان الظن هو المسـتفاد ولم يفسد عند السبر والعرض على الأصول فـإن لم يفد غلبة الظن فـهو الطرد المردود عند المحقـقين والاشتـباه بين طرفى قياس المعنى والطرد فالذى لاح من كلام الشـافعى رحمه الله أن أقرب الرتب من المرتبة المعنوية إلحاق الزبيب بالـتمر فى الربا وأبعد منه قلـيلاً بحيث لا يخرج من المرتبـة إلحاق الأرز بالحنطة، والذرة بالشعير. ثم يلى هذه المرتبة إلحاق الوضوء بالتيمم فى النية ولهذا قال الشافعى مستبعدًا طهارتان فكيف يفترقان قال ونحن نقول فى هذا: إن كل شبه كلى يعتضد بمعنى فهو بالغ فى فنه[2] وذلك إذا كان المعنى لا يستقل بنفسه مخيلاً مناسبًا وبيان ذلك بما وقع المثال به أن التيمم ليس فيه غرض ناجز وقد بينا من كلى الشريعة أنها مبتنية على استصلاح العـباد، فإذا لـم يلح صلاح ناجز ظهر من المآخـذ الكلية أنها صلاح فى العقبى، وهو التعرض للثواب ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب فإذا وجدنا الطهارة كذلك متفقًا عليه. ثم كان المختلف فيه غير مـعقول المعنى ظهر وقع الشبه فى الافتقار إلى النية المحصلة لغرض العقبى فليجعل الناظر هذا مـعتبرًا فى المرتبة الأولى من الأشباه المظنونة

---

(١) أخرجه البخارى: العتق (١٧٩/٥) ح (٢٥٢٢)، ومسلم: العتق (١١٣٩/٢) ح (١٥٠١/١).

(٢) لم نستطع قراءتها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب.

ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهارتين فى أحكام وشرائط قال: وإلحاق المطعومات التى لا تقدر بكيل ولا وزن طريقة الشبه عندنا فإن مسالك الإخالات مفسدة فلا يبقى إلا التشبيه ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى مقصود المنصوص عليه وقد لاح أن المقصود هو الطعم وبطل اعتبار الفوت لمكان الملح وسقط اعتبار القدر لأنه فى الجنسين والجنس الواحد على وتيرة واحدة والحكم مختلف فلاح النظر إلى المقصود وأنه العلة وهذا مع الاعتراف أنه غير مستند إلى معنى معقول وهذا ينحط عما يتعلق بغرض فى العقبى كما ذكرناه فى القسم الأول ولولا ما ثبت عندنا من الاضطرار إلى تعليل المنصوصات فى الربا لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القائسين وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك وهذا واقع فى المرتبة الثانية.

واعلم أن الذى قاله هذا القائل ليس على ما ظنه فى هذه المسائل وليس على ما رتبه أما إلحاق الأمة بالعبد فى مسألة العتق وإلحاق العبد بالأمة فى الحد المنصف عن الحر فقد سبق الكلام فى ذلك فلا معنى للإعادة.

وأما مسألة النية فى الوضوء ومسألة الربا فليس الأمر على ما زعمه فى المسألتين أما النية فى الوضوء فليس وجوبها بالجهة التى ظنها من فضل التقرب به إلى الله تعالى لأن تخفيف التقرب إلى الله تعالى وهو لا يثبت مستقلاً بنفسه يبعد جداً وإنما الوضوء محض تعبد وسبيل التعبد أن ينظر فيه إلى الحد الذى ورد الشرع فيه فلا يتجاوز عنه والشرع أمرنا بالوضوء للصلاة لقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة:٦] يعنى فاغسلوا للصلاة مثل قول القائل: إذا جاء الشتاء فتأهب أى: للشتاء وإذا قدم فلان فاستعد إلى قدومه فعندنا يجب الوضوء للصلاة وهذا هو معنى قولنا: إن النية واجبة فيها إلا أن الدليل قد قام أن الوضوء لفعل لا يستباح إلا بالوضوء ينزل منزلة الوضوء للصلاة وإذا ثبت ما قلنا عرف محل الخلاف فعندهم التيمم يجب للصلاة والوضوء لا يجب للصلاة وفرقوا بما عرف وهو أن الماء مفيد للطهارة بطبعه لأنه خلق لذلك فإذا استعمل أفادها بذاته ولم يفتقر إلى إرادة الصلاة وأما التيمم فلا يفيد الطهارة بذاته لأنه لم يخلق لذلك، وإنما يفيدها بالشرع والشرع جاء بكونه مفيداً للطهارة إذا أراد به الصلاة، فهذا فرق القوم. وأما عندنا قالوا: طهارة شرعية لا حسية.

ألا ترى: أنها تجب فى موضع ليس فيه تطهير المحل من شىء محسوس وإذا كان طهارة شرعية فيتبع مورد الشرع، والشرع يأمر به للصلاة فتكون طهارة شرعية إذا أريد

به الصلاة وإذا لم يرد به الصلاة لا يكون طهارة أصلاً بمثل ما سلموا فى التيمم ومن نظر فى هذا عرف أنه المعنى الصحيح والدليل المعتمد وأما ما سواه فليس فيه طائل وأما مسألة علة الربا فليس الأمر على ما زعم أنه ليس فيه معنى مخيل مؤثر يدل على حكم النص والكلام فى مسألة علة الربا لا يمكن إلا بعد معرفة النص فإن[1] التعليل له فعندنا حكم النص تحريم بيع المطعوم بجنسة غير متساويين فى معيار الشرع والتحريم أصل والإباحة تعارض دليلاً وهو المماثلة فى معيار الشرع وعلة الطعم مخيلة فى الحكم الثابت بالنص لأنه مشعر بشرف المحل لما تعلق به من القوام وشرف المحل مؤثر فى التحريم لأنه لما تعلق به القوام، والبيع ابتذال جعل الأصل فيه الحظر ليظهر شرف ما تعلق به من القوام وليكون مبقيًا مصونًا عند مالكه فيستعمله فى قوام حياته فى وقته وهذا كالإيضاح فإن الأصل فيها الحرمة لأن قوام النسل بها فجعل الشرع أصلها على الحرمة وصانها عن الابتذال والامتهان ثم أباحها بعارض دليلٍ وهذا أصل كبير وعليه أسئلة للمخالفين أجبنا عن ذلك فى كتبنا وإنما أشرنا إلى هذا القدر فى هذا الموضع ليعلم بطلان قول من زعم: أنه ليس فيه معنى مخيل وأما كون الطعم مقصودًا فى المحل فليس يشعر بتحريم العقد.

ألا ترى: أن من علق الإباحة بهذا الوصف يكون مثل من علق التحريم به فى أن الوصف لا يدل على واحد منهما والشبه يعود مثل هذه المسألة التى أجمع القائسون على الخصوص فيها بالتعليل بترك ذلك خالية على المعنى الذى يدل على الحكم فالمعنى موجود لكن العاثر عليه يعزُ نعم يجوز أن يجعل كون الطعم مقصودًا فى المحل أولى من الكيل، لكن ليس الكلام فى الترجيح لأنه لابد أولاً من تصحيح العلة ثم إذا عارضها علة يطلب من المعلل تصحيحها فإذا صحت فحينئذ يصار إلى الترجيح فأما أن يبدءوا أولاً فى كلامه بإظهار الترجيح ويشتغل به فليس هذا من دأب أهل المعانى فى شىء وإن اشتغل بإبطال علة الخصم فلا يصح علته بهذا أيضًا وقد سبق بيانه وعلى أن الخصم يقول: ليس حكم النص عندى ما. قلتم إنما حكم النص وجوب المماثلة وربما يقول: حرمة الفضل قدرًا وعلى اللفظ الأول معولهم قالوا: والمؤثر فى المماثلة بالكيل والجنس ولهم فى هذا كلام طويل عريض والذى قال: إن النبى ﷺ أباح الفضل عند اختلاف الجنس ويوجد الكيل والوزن عند اختلاف الجنس واتفاقه على وتيرة واحدة فهم يزعمون

(١) هكذا فى الأصل، ولعل الصواب [فأما].

أن الجنس مؤثرٌ فى إثبات المماثلة التى هى حكم النص مثل تأثير الكيل وذلك لا يوجد عند اختلافه، وعلى أن هذا الكلام إن صلح إنما يصلح للترجيح وقد بينا أن الكلام فيه باطلٌ إلا بعد أن يقوم المعلل بتصحيح العلة ويعارض أيضا بعلة صحيحةٍ ثم حينئذٍ يكون الكلام فى الترجيح فليفهم الفقيه كل ما أشرنا إليه، وليكن معوله عليه وتمسكه به وليعض عليه بناجذه فإنه من الأعلاق النفسية، وقلما يظفر به بمثله وقد قال الصاحب فى بعض ما نقل عن رسائله: وإذا كان الذهب بناقده فما أعزه صير فى الكلام مضى هذا ورجعنا إلى نقل كلام من كافاً نقل كلامه قال ومن أبواب التشبيه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض كالتردد وهو فى أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة أو لا؟ فالذى يقتضيه القياس المعنوى عدم الضرب، والذى يقتضيه الشبه الضرب اعتباراً بالحر ومما يلحق بهذا القول فى تقرير أروش أطراف العبيد بالسبب الذى يقدر به أطراف الأحرار فالذى يقتضيه القياس المعنوى نفى التقدير واعتباره ينقص من القيمة نظرًا إلى المملوكات وهذا مذهب ابن سريج والرأى الظاهر للشافعى رحمه الله: أنها تتقدر معتمدة الشبه وهذا أولى من الأول لأن الشارع أثبت للحر بدلاً حتى لا يهدر إذا قتل خطأ ثم قاس أطرافه بجملته بمعانى لا تنتهى أفهام المستنبطين إلى ضبطها وكان من الممكن أن لا تقدر أروش أطراف الحر فإنا وجدنا فى جراحات الأحرار حكومات غير مقدرة فلو اقتضى شرف الحر تقدير ديته فهذا لا يطرد فى أطرافه فلما تأصل فى الطرف تقدير وطرف العبد من العبد كطرف الحر من الحر اعتبر به ولم يلتفت إلى خروج قيمة العبد عن التقدير وعلى هذا خرج أطراف البهائم لأنا لم نتحقق فيها أنها تقع من البهائم مواضع أطراف الأحرار من الاحرار فأما فى العبد علمنا قطعًا أن أطراف العبيد من العبيد مثل أطراف الأحرار من الأحرار وفقًا ومنفعة.

قال: وأما ضرب القيمة على العاقلة فالأولى فى ذلك سلوك المعنى وأن لا تضرب على العاقلة لبعد تحميل العاقلة عن مدارك العقول فلا جرم أن يكون الضرب على العاقلة فى حق الأحرار خاصة.

قال: ومما يعده الفطن فزعًا من هذا إلحاق القليل من الدية بالكثير فى الضرب على العاقلة ونحن نرى ذلك فى المسالة الأعلى من جهة الشبه ومن جهة أن أصل الضرب ثابت وهو جرى فى القليل عند كثرة الشركاء جريانه فى الكثير وليس هذا مبتنيًا على صرف الإجحاف والإضرار عن المحمول عنه فإن الدية محمولة عن الموسرين مثل حملها

عن الفقراء وكان الضرب ثابتًا فى الشرع مسترسلاً على الأقدار من غير اعتبار مقدار والذى قاله هذا القائل فى الفصل لا بأس به، ويجوز أن يعول عليه وهو كلام الأصحاب وقد قرره وأحسن تقريره وأورده بألفاظ حية فليوخذ بها ثم ذكر فى آخر كلامه سؤالاً فأجاب عنه والسؤال. فإن قيل: إذا تعلق المتعلق بوجه شبه ونوقش فيه فكيف وجه تقريره. فإن قال المتعلق بالشبه لأنه يفيد غلبة الظن ونوزع فيه كيف يبين وجه وجود غلبه الظن؟ أجاب عن هذا السؤال وقال: لاشك أن غلبة الظن لاتحصل إلا مستندةٍ إلى سبب يقتضيها ولابد من ذكره وبه يتميز الشبه من الطرد فالشبه مستند إلى مأخذين هما الأصل وبعدهما أمر ثالث ينبه عليه:

فأحدهما: جريانها عِلى مقتضى الشبه وهذا كإلحاق اليسير بالكثير فى الضرب على العاقلة والمستند فيه ضرب حصة الشركاء مع تناهيها فى القلة وينضم إليه بطلان اعتبار المواساة المشروعة بسبب خيفة الإجحاف فيخرج بما ذكرناه أن ضرب العقل لا ينتهى إلى توقيف فى قلة ولا كثرة وليس هذا المعنى مخيل مناسب ولكنه متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذى ذكرناه.

والوجه الثانى: وهو الذى يدور عليه معظم الأشباه وهو أن يثبت معنى على الجملة فى قصد الشارع ولا يدخل فى الإمكان ضبطه بعبارة وهذا كعلمنا بأن الشارع قد أرش أكثر بنصف الدية بنسبة لها مخصوصة من الجملة فهذا مما نعلمه ونطلع عليه على الوجه الذى لأجله قدر النفس لهذا التقدير غير معلوم وإذا تمهد هذا كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهًا صحيحًا فإن عنائد[1] العبد من جملته كعنائد الحر من جملته فالشبه فى هذا راجع إلى معنى معلوم من قصد الشارع ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه وإذا اتجه هذا النوع كان بالغًا جدًا مقدمًا.

قال: **وأما الأمر الثالث:** فهو اعتبار المقصود وهذا لا استقلال له إلا أن تضطر إلى التمسك بعلة للمنصوص عليه ومثال ذلك الأشياء الستة فى الربا فلو هجم ناظر عليها ولم يتقدر عنده وجوب طلب علة أو علم للحكم لم يعثر على فقه قط ولا شبه. فإن قيل: الفقه مناسب حار مطرد سليم على السبر، والشبه يتلقى من أمثلة أو تخيل معنى جمل، والرأى لا يقضى بواحدٍ منهما فى نصب الطعم علمًا ولكن إذا ثبت طلب العلم وانحسم المعنى المستور والمجمل فلا وجه إلا أن يقال: إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه

(١) جمع عَنَد، وهو العِرْق إذا سال. انظر القاموس المحيط (١/ ٣١٥).

الأشياء ثبت لمعانيـها، ومعانيها هى المقصودة منهـا ثم ينصب على ذلك شاهدان أحدهما من قبل التـمثيـل وهو اختلاف الحكم باتحـاد الجنس واختلافـه والمقصـود فى الجنسين مختلف والكيل على وتيرة واحدة فـدل هذا أن المقصود هو العلم على الحكم والشاهد الثانى قوله ﷺ: «لا تبـيعوا الطعام بالطعـام إلا مثلاً بمثل»[1] فهذا معـاندة الأشياه وإذا عرف هذا فلا حاجة إلى تكلف التمييز بينهما وبين الطرد.

واعلم أنا تكلمنا مـن قبل على فـصل الشـبه وبينا الموضع الـذى يكون حجـة فيـه فليعتمد المعتمد على ذلك وإذا قرر على هذا الوجه الذى بيناه فعلى القطع[2] نعلم وجود قوة الظن وأمـا رجوعه إلى مـسألة الربا فـلا أرى لذلك وجهًا وجعل الطـعم علة بمجرد كونه مقصودًا فى المحل لا وجـه له بحال اللهم إلا أن يقول هذا القائل: إن الطعم ليس بعلة لكنه علم منصوب على الحكم ويقال له من نصبـه؟ وما الدليل على نصبه فى هذا الحكم؟ وما الفصل بينه وبين من يقول: إنه منصوب على ضد هذا الحكم؟ إذ ليس من المناسبة فى التحريم ما ليس له ذلك فى التحليل وأما اختلاف الجنس لايدل أن العلة هى الطعم وإنما يقول الخصم: إن الجنس مؤثر مـثل الكيل فى الحكم المنصوب له العلة فإذا عدم فات الحكم، وأما عندنا فنحن نقـول: إن الطعم علة مؤثرة بالوجه الذى بينا إلا أنه أباح الفضل عند اختلاف الجـنس ووجود الطعم لأن الطعم عندنا علة والجنس محل أو شرط بالشرع والعلل يطلب تأثيرها. فأما الـشرط فلا يطلب له تأثير بدليل سائر الشروط فصار الطعم مـؤثرًا لأنه علة والجنس شرطًا شرعيًا غير مـؤثر، لأنه شرط محض وليس بعلة ولهذا قلنا: لا يحرم النساء بانفراده لأن الشرط بانفراده لا عمل له قال هذا القائل: ونحن نختم هذا الفصل بمسألة يتعارض فيهـا شبهان فنقول: اختلف العلماء فى أن العبد هل يملك؟[3] ومأخذ الكلام فيه من طريق الشبه وأما من يقول: إنه يملك فيشبهه بالحر فإن العبد خلق آدمـيًا مختارًا طلوبًا لما يصلحه، دفوعًا لما يضـره، لبيبًا أريبًا فطنًا وهو فى هذا كالحر فهذا شبه خلقى غـير عائد إلى الصور، وإنما هو راجع إلى المعانى التى يتهيئ بها الإنسان لمطالبـه ومآربه وأما من منع كونه مالكًا شـبهه بالبهائم من جـهة أنه مسلوب

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ثبت فى الأصل هكذا (العع) ليس لها معنى، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) اعلم أن العبد لا يملك شيئًا إذا لم يملكه سـيده فى قول عامة أهل العلم، وقال أهل الظاهر: يملك، انظر المغنى (٢٥٦/٤).

القصد والاختيار مستوعب المنافع باختيار مالكه حتى كأنه لا اختيار له والتعلق بهذه الأشياء أقرب فإن القائل الأول تمسك بالأمور الخلقية ومن منع من الملك تمسك بمأخذ الأحكام وكان هذا القول أقرب وأصوب فإن الرق حكم غير واجب إلى صفات حقيقية خلقية فإن حاصله سقوط استبداد شخص فى أمور نفسه وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين فإن حكم المالك الاستقلال ثم أقام الشرع طالبًا للمملوك فيما يسد حاجته ويكفى مؤنته والحاجة التى لا يتصور الكفاية فيها أثبتها الشرع للمملوك بإذن مالكه وهو حق المتمتع فى النكاح فإن قيل: السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما فإن كان استغراق السيد لحقه يمنعه من صفة المالكين فإذا ملكه المولى وجب أن يملك قلنا: التمليك لم يخرجه عن كونه مملوكا محتكمًا فلا يجتمع معه الملك وهذا لأنه مملوك فى نفسه فلا يكون مالكًا وأما إذا ثبت للسيد حق استقلال بأن كاتبه فيتصور له ملك على حسب ما يليق به على ما عرف.

واعلم أن المعتمد فى نفى ملك العبد كونه مملوكًا ولو كان أهل الملك لكان أول ما يظهر فيه الأهلية ملكه نفسه، ولو ملك نفسه عتق فصار الملك مضادًا لثبوت الملك فهذه وجوه نفى الملك له.

* * *

(فصل)

ثم ذكر سؤال المطالبة وجوابه عنها على ما عرف من الجدليين ونحن قد ذكرنا من قبل وبينا وجه الجواب وذكر الترجيحات وقد سبق وجوه ذلك وذكر العلة القاصرة مع العلة المتعدية إذا تعارضتا قال: وحاصل ما قيل ثلاثة مذاهب:

أحدها وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق: ترجيح العلة القاصرة.

والثانى وهو المشهور: ترجيح العلة المتعدية.

والثالث وهو اختيار القاضى أبى بكر: أن إحديهما لا تترجح على الأخرى بالقصور ولا بالتعدى[1].

قال: وهذا إنما يرد إذا لم نر تعليل الأصل بعلتين أصلاً وإذا اتفق القائسون أن الصحيحة إحداهما ولا يجوز تعليقه بهما جميعًا وأما الذى رجح المتعدية فكلامه ظاهر

(١) سبق تخريج هذه المسألة.

وهو أن العلل تزاد لفوائدها والفائدة للمتعدية لأن النص يغنى عن القاصرة فليكن التمسك بالمتعدية أولى وأما من رجح القاصرة قال: لأنها متأيدة بالنص وصاحبها أمن من الزلل فى الحكم العلة فإذا دل الدليل على صحة العلل حينئذ تطلب الفوائد قال: والترجيح بحكم للعلة بعيد والترجيح الحقيقى يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها لأنه يفيد زيادة قوة الظن فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له لأنه ليس مما يرجع إلى زيادة قوة الظن. وقد قيل: إن هذه المسألة تقديرية وهى غير واقعة فى الشرعيات فإن قال قائل:أن أبا حنيفة قد علل الربا فى التقدير بالوزن وهو متعد إلى كل موزون، وعلل الشافعى بكونهما جوهرى النقدين وهذا مقتصر على محل النص فما قولكم فى ذلك؟ قلنا علة الوزن باطلة عند الشافعى كبطلان علة الكيل وعلة الثمنية صحيحة وقد قام الدليل عليها والترجيح إنما يكون بعد أن تصح العلتان جميعًا بقيام الدليل عليهما. فإن قيل: علة الشافعى فى تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة وقد قدم ثبوتها[1] على العلة المتعدية لأبى حنيفة قلنا هذا باطل من أوجه:

منها: أن ما اعتمده أصحاب أبى حنيفة من تعليل الخيار باطلٌ فى نفسه فلا ينتهى القول إلى مقام الترجيح.

ومنها: أن الرأى الظاهر أن لا يعلل خيار المعتقة تحت العبد كما حققنا فى الفروع.

ومنها: أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حرٌ فيكون الأصل على هذا ما ورد فيه النص ويكون غيره فرعًا فكيف يعلل الأصل ويقاس على الفرع حتى يقال إنها متعدية أو غير متعدية؟ واعلم أنا التقطنا كلمات له فى هذه المسألة ولم نحكمها على الوجه.

وعندى أن المتعدية و القاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها وإن طلب الترجيح بوجه آخر.

وأما مسألة خيار المعتقة فقد ذكرنا فى كتابى «النكاح» أن النكاح وقع لازمًا، وقد استبرأ قبل لزومه على اختلاف التارات والحالات، ولا دليل يدل على ثبوت الخيار عند العتق وأبطلنا ما يزعمونه من الدليل وإذا بطل ذلك بقى النكاح لازمًا على ما وقع لأن الباقى بعد الثبوت هو الثابت ابتداء فإذا ثبت لازمًا بقى لازمًا وذكر فصلاً آخر فيما يرجع إلى الترجيح قال: وإذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابى فمن يقول: إن

(١) ثبت فى الأصل هكذا (متهوهًا)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

مذهب الصحابى حجة عد هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضى تقديم المذهب الذى يدل عليه القياس ويدل عليه قول الصحابى ويقع الكلام فى أن هذا هل يسمى ترجيحا أو لا؟ وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابى فلا أثر له فى الترجيح وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم وإن لم يكن قوله بانفراده حجة لكن إذا انضم قوله إلى القياس وقد شهد النص بمؤيد علم فى هذا الفن الذى نصب فيه القياس أفاد انضمامه زيادة قوة فى الظن قال الشافعى: قول زيد أرجح من قول معاذ ـ رضى الله عنهما وإن كان قد قال رسول الله ﷺ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ»[1] وذلك لأن شهادة رسول الله ﷺ لزيد أخص فى الفرائض وأدل على اختصاصه بمزيد الدرك فيها وكذلك مذهب زيد مع انضمام قياس إليه أرجح من مذهب على مع انضمام قياس إليه وإن كان قد قال رسول الله ﷺ «أقضاكم على»[2] وهذا أبين مما قدمناه فى معاذ فإن شهادة الشارع له بمزية البصيرة فى القضاء يشير إلى التفطن لقطع المشاجرات وفصل الخصومات ،والتهدى إلى تمييز المحق من المبطل والشهادة بمزية العلم فى الحلال والحرام وقع فى مظ ، الاجتهاد والشهادة بمزية العلم فى الفرائض أخص من الجميع فهذه إذًا ثلاث مراتب وإذا لم يكن فى الواقعة قياس واجتمعت هذه المذاهب الثلاث فالقول فى تقليد من يقلده يأتى فى غير هذا الموضع. فإن قيل: إذا اعتضد أحد المذهبين بقول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فما قولكم فيه؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر ـ رضى الله عنهما ـ»[3] قلنا: هذا عندنا اعم من الشهادة لعلى بمزيد فى العلم فى القضاء فإنا نجوز أن النبى ﷺ أشار بهذه على الاستحثاث على اتباعهما فى الخلافة وإبداء الطاعة فإذا انضم إلى المراتب الثلاث فى الشهادات الصحيحة مرتبة رابعة فأولاها بالتعلق أخصها وهى الشهادة لزيد، ويليها الشهادة لمعاذ ثم تلى الشهادة لمعاذ الشهادة لعلى ثم يلى ما ذكرناه ما ذكر ﷺ فى أمر أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم قال الشافعى: قول على فى الأقضيه كقول زيد فى الفرائض وقول معاذ فى

---

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٦٤) ح (٣٧٩٠) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٥٥) ح (١٥٤) وأحمد: المسند (٣/ ٢٢٦) ح (١٢٩٠٩).

(٢) تقدم تخريجه، وانظر الحديث السابق.

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/ ٦٠٩) ح (٣٦٦٢) وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه: المقدمة (١/ ٣٧) ح (٩٧) وأحمد: المسند (٥/ ٤٤٧) ح (٢٣٣٠٧).

التحليل والتحـريم إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد فى الفرائـض فهذا الذى وجد من زيادة فائدة فـيما نقله فى أصـوله وأما سائر مـا نرجح به العلل قد ذكرنا الكلام فـيه ثم اعلم أنه قل ما يوجـد علتان متـعارضتان وقـد قام الدليل على صحـتهمـا ثم يصار إلى الترجيح فى ذلك بل أكثر الكلام إنمـا يقع فى طلب التأثير الذى به تصح العلة فإن اتفق ما قلناه من تعارض العلتين وقـد قام الدليل على صحتهما ووقعت الحـاجة إلى الترجيح فالوجه ما قدمنا وحين فرغنا من هذا نذكـر الكلام بعد هذا فى التعلق بالاستدلال ونبين عند ذلك الفرق بيـنه وبين التعليل وبين قرينـة كل واحد منهمـا ووجه ترجيح أحـدهما على صاحبه ثم نذكر بعده الكلام فى السـبب والشرط والفرق بين العلة وبينهما وهذان الفصلان أعنى الكلام فى الاسـتدلال والكلام فى السبب والشرط ومعرفة الـفرق بينهما وبين العلة مما يجب الاهتمـام بذلك لكثرة ما تقع الحاجة إليـه فى المسائل وسنذكر ذلك جميعه بعون الله تعالى وتوفيـقه ونبرأ إلى الله عز وجل من حولنا وقوتنا ونعتصم ونلوذ بحوله وقوته فإن الكل منه وبه وإليه.

* * *

القول فى الاستدلال

قد ذكرنا أن الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال بمعانى النصوص وقيل: إنه استخراج الحق وتمييزه من الباطل ذكرهما أبو الحسن الماوردى وقيل: إنه معنى مشعر بالحكم المطلوب مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلى من غير وجدان أصل متفق عليه[1]. واختلفوا فى هذا فذهب جماعة إلى رد الاستدلال وقالوا: لا يجوز ان يكون المعنى دليلاً حتى يستند إلى أصل وذكره القاضى أبى بكر وجماعة من المتكلمين وأما الذى يدل عليه مذهب الشافعى رحمة الله عليه هو كون الاستدلال حجة وإن لم يستند إلى أصل ولكن من شرط قربه من معانى الأصول المعهودة المألوفة فى الشرع وقد ذهب طائفة من أصحاب أبى حنيفة إلى جواز الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه فى أصل وشرح ذلك أن يكون الثابت مصالح شبيه بالمصالح الثابتة فى أصول الشرع غير خارجة عنها وأفرط مالك فى جواز القول بالاستدلال[2] وجوز مصالح بعيدة عن المصالح المعهودة والأحكام المعروفة فى الشرع وحكى عنه جواز القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن وإن لم يوجد لتلك المصالح مستندًا إلى أصول وربما يقول أصحاب مالك: يجوز اتباع وجوه المصالح والاستصواب قربت عن موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصدمها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع واحتج من نفى الاستدلال على وجه القياس بأن الدلائل محصورة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس على أحدها والاستدلال الذى يذكرونه خارج عن هذه الأقسام ومن هذه الدلائل أجمع قد يصح أن يكون دليلاً قال القاضى أبو بكر: إن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة فى ضبط الشرع وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأى من الناس من غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعى فيرى كل إنسان وجهًا ويعتمد شيئًا سوى ما يراه ويعتمد صاحبه ويصير إذًا أهل الرأى فى هذا بمنزلة الأشياء فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحًا فى المعنى الذى سنح له فيصير ذلك ذريعة إلى إبطال أبهة الشروع

---

(١) انظر البرهان (٢/ ١١١٣) إحكام الأحكام (٢/ ١٦١).

(٢) انظر البرهان (٢/ ١١١٣، ١١١٤).

ورونقـها ويذهب طراوتهـا وبهـاؤها وينسكب ماؤها ثم مـع ذلك يختلف مـا يرونه من الاستصـلاح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق فتختـلف أحكام الله تعالى نهاية الاختـلاف ويكون حكم الله تعالى اليوم خلاف ما كـان عليه أمس وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه وهذا أمر يخالف ما عـهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأولون من هذه الأمة وما أرى القول به إلى مـثل هذا فهو باطل وهذا لأن ما لا أصل فى الشرع فهو فى نفسه ما لا أصل له، وأيضًا يقولون: إن معاذًا رضى الله عنه لم يذكر إلا الكتاب والسنة والقياس فدل أن ما سوى ذلـك باطل وأما دليل مثبتى الاستدلال هو أنا نعلم قطعًا أنه لا يجوز أن يخلو حـادث عن حكم الله تعالى منسوب إلى شريـعة نبينا محمد ﷺ.

ببينة: أنه لم يرو عن السلف الماضين أنهم أغروا وأخلوا واقعة عن بيان حكم فيها لله تعـالى وتقدس ونحـن نعلم كثـرة الفـتاوى وازدحـام الأحكام وقـد استـرسلوا فى بث الأحكام استـرسال واثق بانبساطـها على جميع الوقـائع وقد قصـدوا لإثباتها فيـما وقع وتشوفوا فى إثـباتها فيمـا سيقع ولا يخفى على منـصف أنهم ما كانوا يفتـون فتوى من تقسيم الوقائع عنده إلى ما يغـرى عن حكم وإلى ما لا يغرى عنه وإذا عرفنا هذا فنقول لو انحصرت مآخذ الأحكام فى المنصوصات والمعانى المستشارة منها لما وسع القياس لكل ذلك فـإنا نعلم أن المنصوصـات مـعانيـها لا تنسـحب على كل المعـانى ولو لم يتمـسك الماضون بمعـانى وقائع لم تعهـد وأمثالهـا لكان يزيد وقوفهم فى الأحكام على فـتاويهم وجريانهم فيها قال الشافعى رحمه الله من سير أحوال الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ وهم الأسوة والقـدوة لم ير لواحـد منهم تمهيـد قياس عـلى ما يفـعله القيـاسيون بـل كانوا يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فثبت بمجمع ما ذكرناه صحة القـول بالاستدلال ومما يدل على صحة ما ذكره الشافـعى ـ رحمة الله عليه وتمسك به أنه إذا اسـتندت المعانى إلى الأصـول فالتـمسك بهـا جائز وليست الـنصوص وأحكامها حجـجًا وإنما الحجة فى المعنى وأعيان المعنى ليست منصـوصة وهى المتعلق بها بل نقطع بمحض خروج المعانى عن ضـبط النصوص، فدل أن المعانى حجـة كافية، ولو راعيـنا ردّها إلى الأصول، تنصـرف الأصول عن كـثيـر من المعانى، ومن يتـتبـع كلام الشافعى لم يره متـعلقًا بأصلٍ، ولكنه يبنى الكلام فى الأحكام على المعانى المرسلة، فإن عدمها حينئذٍ شبه بالأصول.

وأما الذى تعلقوا به من كلامــهم الأول، فقد ظهر الجواب عليه فـيما قلناه ولو قال قائل: لم يصح عن أحدٍ من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناءُ الزمان من تمثل أصل، واستثاره معنًى فيه، وربط فرع به كان ذلك حقًا وصوابًا.

فـأما الكلام الثـانى الذى قاله وزعــمه أن القول بهـذا يؤدى إلى خروج الأمـر عن الضبط، وانحلال أمر الشرع، ورد الأحكام إلى أرآء الرجـال، فهذا لا يلزمنا، لأنا نعتبر وجود معنى لايدفعه أصل من أصول الشرع من كتابٍ، أو سنةٍ، أو إجماعٍ، والجملة أنه يعتبر وجـود معنى يناسب الحكم الذى يبنيه عليه من غير أن يدفـعه أصل من كتاب، أو سنة، أو إجماع، وقد قال بعض أصحابنا فى العبارة عن هذا: إنه قد ثبتت أصول معللة اتفق القائـسون على عللها. فـقال الشـافعى رحمـه الله: نتخذ تلك العـلل معتـصمًا، ويجـعل الاستـدلال قـريبًا منهـا، وإن لم تكن أعـيانهـا، حـتى كأنهـا مـثلاً أصـول، والاستدلالات مـعتبرة بهـا، واعتبار المعنى بالمعنى تـقريبًا أولى من اعتبـار صورةٍ بصورةٍ لمعنىً جامع فإذا قرب معنى المجتهد والمستـدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يرده [إلى][1] أصل، كان استـدلالاً مقبولاً مـثاله أن الرجعيـة المحرمة الوطء عند الشافـعى رحمة الله عليه، مبـاحة الوطء عند أبى حنيفة، واستـدل الشافعى بأنها متـربصة الرحم، وتسليط الزوج على شغل رحمها فى الزمان الذى تؤثر فيه بالتبرئة متناقض، ثم هذا يعتضد تبرئة بأن الزوج لو اعتزل امرأته قبل الطلاق مدة العدة. ثم طلقـها لم يعتد بما كان منها عدة، ولو كانت تحل قـبل الطلاق، وبعد الطلاق، لمـا كان لاختـصاص العدة بمـا بعد الطلاق معنى، وهذا نوع استدلال ضـمنى مستخرج من العدة، ولم يطلب الشـافعى لهذا أصلاً يقيس عليه، وذكر بعض متأخرى الأصحاب فى هذا كلامًا طويلاً لم أر فى حكايته فائدة فتركته، وقد ترد المسألة من أولها إلى آخرها إلا القليل على طريقة المشايخ.

وأما نحن فعلى طريقة المحـققين، لا نرى الاعتماد على العـدة، وإن كان هو متعلقًا حسنًا مـن حيث الحكم، وأقل غـائلة فى هذا التعليق على أصـل الخصم أنه لا يجـتمع العدة، وشـغل الرحم من الزوج فإنه قـد صار مـراجعًا بالوطء، ولهم على العـدة كلامٌ واقعٌ على ما ذكـرناه فى الخلافـيات، وإنما المعتـمد عندنا وقـوع الطلاق، وهو يصرف، فأجر عمله الإسقاط والإزالـة، فلابد أن يزيل شيئًا وليس ذلك إلا ملك الحل، وقد بينا وجه الاعتماد على هذا ومشيئة، وقد أورد بعض أصحابنا أمثلة الاستدلال سوى هذا.

(١) زيادة ليست بالأصل.

وقال: مثال الاستدلال ما قال أصحابنا: إن الخارج من غير السبيلين ليس بحدث[1]، لأنه لو كان حدثًا لاستوى قليله وكثيره، وحكمه وكذلك قالوا: لو كانت القهقهة حدثًا ينقض الطهارة لاتفق فى ذلك حال الصلاة وحال غير الصلاة.

ومثال ذلك أيضًا ما قالوا فى المتيمم إذا رأى الماء: إنه لا يكون رؤية الماء حدثًا[2]، لأنه لو كان رؤية الماء حدثًا لم يختلف موجبه فى وجوب الغسل تارة، والوضوء أخرى، ومن ذلك قولهم فى توسيع وقت الحج[3]: إنه لو كان مضيقًا، لكان المؤخر له عن عام وجوبه إذا أتى بعد ذلك يكون قاضيًا لا مؤديًا، فلما كان مؤديًا دل أنه موسع الوقت، ومن ذلك أيضًا ما قاله الشافعى: إنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيت وكيت على ما عُرِف.

ومنها ما استدل به الشافعى على إبطال علة الوزن. فقال: العلة الموجبة لتحريم التفاضل، لو كان هو الوزن ما جاز إسلام الذهب والورق فى سائر الموروثات على ما هو المعروف.

وعندى أن هذا كله قياس لاعتبار شىء بشىء بمعنى مستخرج.

ويجوز أن يقال: إنه قياس من حيث المعنى، لا من حيث الصورة، والدليل على أنه لم يخرج من قسم القياس أنه استند فى كونه دليلاً إلى غيره، وما استند إلى غيره واعتبر به، فلابد أن يكون غير خارج من قسم القياس.

ويجوز أن يقال: إنه نوع بحث يثير حكمًا شرعيًا. وقد قالوا: إنه يجوز أن يوجد فى الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه، وذلك نحو العمل القليل فى الصلاة، وما شاكله، وذلك لأن الدليل لما دل أن كثير العمل يفسد الصلاة، وأن قليله لا يفسدها، ولم يثبت

---

(١) فمذهب الشافعية أن الوضوء لا ينقض بالخارج من غير السبيلين، انظر روضة الطالبين (١/ ٧٢).

(٢) مذهب الشافعية إذا كان لعدم الماء أو الخوف فى تحصيله أو الحاجة إليه فيبطل بتوهم القدرة على الماء قبل الدخول فى الصلاة إذا لم يقارن التوهم مانع من القدرة فإن قارنه مانع لم يبطل، انظر روضة الطالبين (١/ ١١٥).

(٣) فمذهب الشافعية أن الحج واجب على التراخى، وقال أبو حنيفة ومالك فى المشهور عنه وأحمد فى أظهر الروايتين: إنه يجب على الفور ولا يؤخر إذا وجب، انظر رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة (٢٠٨).

بالنص القدر الذى يفسد، والقدر الذى لا يفسد، وجب الرجوع إلى الاجتهاد.

وقال بعضهم: إن قدر ما يفسد الصلاة على التقريب ما إذا شاهد المشاهد لم يظن أنه فى الصلاة، وعلى الجملة فلا شك أن العمل فى ذلك على ما ظن المصلى أنه قليل فلا يفسد، أو كثير فيفسد، وليس ذلك راجع إلى أصل بعينه من أصول الشرع، وقد ألحق بعض أصحاب أبى حنيفة بهذا الباب انكشاف ساق المرأة، فإنه يقول: إذا انكشف ربع الساق فما فوقه فسدت صلاتها، وإن كان قد انكشف ما دون الربع لا تفسد، وذكروا لهذا التقدير وجهًا على التقريب، وهو أن الناظر إلى ساق المرأة إذا كانت الساق مكشوفة إنما يبصر جانبًا منها، وللشىء أربعة جوانب، فإذا رأى جانبًا منها فيكون قد رأى الربع، فجرى فى هذا مجرى الكل فى فساد الصلاة، وهذا أيضًا شىء قالوه على وجه التقريب من غير أن يستند إلى أصل وعلى هذا من مذهبهم مقادير النجاسات المعفو عنها، وقدر ما ينزح من الدلاء من البئر عند وقوع الحيوانات فيها.

وقد قدر الشافعى أيضًا فى المتابعة بين الإمام والمأموم فقال: إذا سبق الإمام المأموم بركن واحد، أو ركنين لم تفسد المتابعة وإن سبق بثلاثة أركان فسدت المتابعة[1]، وهذا تقدير على وجه التقريب، ليس له أصل بعينه، ولذلك قال فى المسافة بين الإمام والمأموم إذا زاد على مائتى ذراع، أو ثلاث مائة فسدت المتابعة، وفيما دون ذلك لا تفسد، وإن كان هذا تقديرًا على وجه التقريب غير مستند إلى أصل بعينه، وعلى هذا نفقة الموسر والمعسر، ينظر فى ذلك على حسب العادة، فيعرف بذلك الموسر من المعسر، ونجرى الحكم على ذلك، وهو غير مستند إلى أصل بعينه.

وكذلك القول فى جهة الكعبة، ومقدار ما يعرف أنه على جهة الكعبة، أو ليس على جهة الكعبة، وكذلك ما يتوصل به إلى معرفة قيم المتلفات، وإيجاب قدر القيمة حكم شرعى، وقد تعلق بأمارة غير مستندة إلى أصل.

وقد قيل: إن الأمارة فى هذا عقلية، وهى النظر إلى عادات الناس.

الا ترى أن من قوم الثوب بعشرة، لو قيل له: لم قومته بذلك يقول: إن عادة الناس أن يبيعوا مثل هذا الثوب بعشرة، و يمكن أن يسألوا على هذا فيقال: إذا جعلتم الأمارة فى هذا عقلية فهلا قلتم: إذا خرق زيد ثوب عمرو، يكون الواجب تخريق ثوبه

---

(١) انظر شرح المهذب (٢/ ٥٤).

والجواب عنه: إن زيداً إذا خرق ثوبه يقابل بتخريق ثوب الجانى وقد أضر بنفسه لحين لم يتعرض من ماله التالف بماله، ولا يجوز أن يضر الإنسان بنفسه من غير فائدة، فإن قال قائل: فائدته التشفى. قيل له: التشفى تبع لحسن تحريق ثوب الجانى، فإذا لم يحسن التخريق لم يحسن التشفى، ذكر هذا السؤال عبد الجبار الهمدانى فى العمد، وأجاب بما بينا.

وعندى أن هذا ليس بشىء، لأن السائل يقول: إن التشفى حسن بدليل القصاص، فإن اعتبار التشفى فيه قد حسن، فليحسن ها هنا، وإذا حسن التشفى وجب أن يحسن التخريق، ويصير حسن التخريق لثوب الجانى تبعًا لحسن التشفى، والأولى أن يقال فى هذا: إذا لم يجوز تخريق ثوب الجانى لانعقاد الإجماع، أنه لا يجوز، وإنما فرقنا بين النفس وبين المال بمحض اتباع الشرع، وعلى أن الأصل المعلوم فى الضمانات الواجبة للآدميين هو أن ينظر لما فيه صيانة حقوقهم عليهم، وحفظها.

ألا ترى: أن فى الأعيان القائمة وجب صيانتها وحفظها على أربابها بوجوب الاحترار عما يؤدى إلى إهلاكها وإتلافها فإذا تلفت وجب أيضًا ضمانها على ما يكون فيه حفظ حقوق الملاك عليهم بقدر الإمكان، وذلك بإيجاب المثل فى المثليات، وإيجاب القيم فى غير المثليات، فيقوم المثل مقام المثل، وتقوم القيمة مقام العين المقومة، ويصير كأن المتلف باق لملاكه محفوظ عليهم، وكأنه لم يتلف، وهذا هو المعنى المعقول فى إيجاب الضمان، وأما الإتلاف فى مقابلة الإتلاف فخارج عن هذا المعنى، وفيه تقدير الإهلاك السابق، ومقابلة إهلاكه بإهلاك مثله، إلا أن الشرع ورد بالقصاص على خلاف هذا الأصل، لغرض قائم فيه، لا يوجد فى الضمان من حيث المال، وهو زجر الجناة، وإحياء النفوس، ومعلوم قطعًا أنه يوجد فى القصاص من الزجر والردع المؤدى إلى حياة النفوس ما لا يوجد فى النفوس، فصار القصاص ضمانًا شرعيًا للنفس، لغرض مختص به، وصارت الدية ضمانًا قياسيًا للنفس، من حيث إن فيه إيفاء حق صاحب الحق عليه، وحفظه له بقدر الإمكان، وأن الدية قامت مقام نفسه فى السلامة لصاحب الحق، إن كانت الجناية فى قطع اليد، أو وارثه، إن كانت الجناية بقتل النفس، وسلامة العوض لمن يقوم مقام صاحب الحق، ينزل منزلة سلامته لصاحب الحق، فاستقام كون القصاص ضمانًا بالشرع، واستقام كون الدية ضمانًا بالقياس، ولم يجز الجمع بينهما، لأن كلا الواجبين بدل النفس، وإن اختلفت جهة إيجابهما، ولا يجوز إيجاب واجبين عن متلف

واحد، فأما فى تخريق الثوب وقتل البهيمة، فليس فى مقابلة التخريق بالتخريق، وقتل الدابة بالدابة غرض صحيح، لأن نهاية ما فى الباب أنه يوجد بذلك إتلاف مال عليه، وفى أخذ الضمان يوجد هذا مثل ما يوجد إذا أهلكنا ماله عليه، فإنا إن قدرنا أنه يتلف عليه بهيمته بإتلافه عليه بهيمة، أو قدرنا أنه خرق عليه ثوبًا بإزاء ما خرق، وعليه ثوبه، فإنه لا يجوز أن يعرض بهائمه فيتلف عليه أى بهيمة شاء، أو يخرق أى ثوب شاء. بل ينبغى أن يخرق ثوبًا مثل ثوبه، أو يتلف بهيمة مثل بهيمته، وإذا فعل ذلك كان ذلك فى المعنى، وأخذ الضمان سواء، وأما القصاص ففيه إتلاف نفسه، وإزهاق روحه، ولا شك أن فيه معنى زائد على الدية، وقد لا يبالى الإنسان بإعطاء الدية بقتل عدوه، فإذا عرف أنه يقتل إذا قتل انكف عنه، فهذا هو المعنى الصحيح والحكمة المعقولة الشرعية، وعلى مثل هذا يكون المعول فى هذا، وأمثاله وأمثال هذه المعانى تكثر فى الشرع، وقد يكون نظير هذا إيجاب الكفارة فى القتل، فإن الله تعالى لما خلق ليعبدوه على ما نص عليه، فإذا قتل إنسان إنسانًا فهو بالقتل قد أبطل عليه معنى التعبد، والتعبد من العبد لله تعالى مقصود كلى من العباد، فصح بنا إيجاب الضمان على هذا المعنى الذى يليق به، وليس ذلك إلا الكفارة بإعتاق رقبة إذا قدر عليها، لأن العبد مسلوب النفس بالرق، فكأنه هالك عن صفة الآدمية، وقد قدم الله حق السادة على حقه فى كثير من المواضع، فأوجب الله على القاتل عتق رقبة على معنى أنه يزيل عنه صفة الرق، فيكون قد أحيا نفسًا بقدر الإمكان، فأقامه مقام النفس التى أتلفها لتعبد الله مكانها، فيكون قد أقام الله عبدًا يعبده مكان العبد الذى أهلك فيها، فبهذا الوجه يضمن حق الله، وصار الضمان كضمان النفس بالدية، أو القود، فعلى هذا يستوى فيه القتل عمدًا وخطأ، لأن حق الله فى جهتى العمد والخطأ مثلما يكون حق الآدمى مضمونًا فى الجهتين أيضًا، ويستوى فى هذا أيضًا قتل المسلم والكافر، والحر والعبد، والبالغ والصبى، وينظر إلى أصل ما كان عليه الخلقة، وقد خلق الكل فى الأصل. ثم يتصل بهذا الفعل أن الواجب باسم الكفارة، والكفارة اسم معنوى، وهو التغطية، فيكون واجبًا لتغطية الذنب ومحوه، والذنب متى صار مغطًا ممحوًا التحق المذنب بمن لم يذنب، فصارت الكفارة كفارة بهذا المعنى، ولا نقول: إنه عبادة، لأنه ليس القصد منها التقرب إلى المعبود. ولا نقول: إنه عقوبة، لأنه ليس فيها أخذ أو تنكيل، والعقوبات هى ما يختص بصفة الأخذ أو التنكيل، فكان شيئًا غير العبادة والعقوبة، وهى أنها كفارة، ومعناها أنها ماحية للذنب

مغطية له، والشيء إذا أمحى ذهب ولم يبق، وإذا غطى لم يبق له أثر، وإذا كان كذلك استقام إيجابها على الكافر كما يستقيم إيجابها على المؤمن، فهذا الذى ذكرناه وما يشبهه استدلالات حسنة ومعان بالغة مناسبة للأحكام المبنية عليها تعلق بقلب كل فقيه، إن هذا هو المعنى الذى يبتنى عليه الحكم، ومن هذا الباب أيضًا ما نقول فيمن نفى وجوب الكفارة [بعيد بالوطء فى الصوم][1] وإيجابها بالوطء، وهو أنا نقول: إن الجماع محظور الصوم، والأكل والشرب مناف للصوم، لأن الصوم عبادة كف عن قضاء شهوة[2] على خلاف النفس، فينبغى أن يكون التعبد بالكف فى زمان الفعل عبادة حتى يكون بخلاف هوى النفس، فإنه إذا لم يكن زمان الفعل عادة لم يحصل الكف عبادة، والنهار زمان الأكل والشرب عادة، فكان الكف عنه فى هذا الزمان عبادة تعم، هو محظور العبادة، لأن الحظر والتحريم للعبادة يكون متحققًا فى زمان الفعل عادة أو لا فى زمان الفعل عادة، وإذا ثبت أن الأكل والشرب مناف للصوم، فيصير بفعلة تاركًا للصوم فى المستقبل، وترك الصوم لا يوجب الكفارة، كتركه فى الابتداء، وأما الوطء لما كان محظور الصوم، فيكون بالكف عن الأكل والشرب مقيمًا على فعل الصوم غير أنه يكون جانيًا عليه بفعل المحظور، وإيجاب الكفارة بفعل محظور الصوم لا يكون دليلاً على إيجاب الكفارة بترك الصوم، وانقطع أحدهما عن الآخر صورة ومعنى وبطل، فهذا استدلالهم فى إيجاب الكفارة فى الوطء على إيجاب الكفارة فى الأكل، وهم يدعون على أنا أوجبنا الكفارة فى الأكل والشرب بطريق الاستدلال، لا بطريق القياس، ومن وجوه الاستدلال ما نقوله فى مسألة الاستيلاء: فإن عندنا لا يملك الكفار ما استولوا عليه من أموال المسلمين، بخلاف المسلمين إذا استولوا على أموال الكفار ملكوها.

وإنما قلنا: إن المسلمين يملكون أموال الكفار إذا استولوا عليها، ويملكون رقابهم إذا أسروها، لأن المشركين فى معنى العبيد، فإن حريتهم غير ثابتة ثبات تمكن واستقرار.

وأما أموالهم التى فى أيديهم إنما هى للمسلمين، وهى فى أيديهم بمنزلة الغصب، لأن الله إنما خلق الدنيا وما فيها من أصناف الأموال والقنيات لعبيده الذين يؤمنون به،

(١) هكذا ثبت فى الأصل ولعل الصواب (وجوب الكفارة بالوطء فى الصوم بعيد).

(٢) الصوم لغة: الإمساك يقال: صام النهار إذا وقف سير الشمس، انظر الصحاح (٥/ ١٩٧٠) لسان العرب (٤/ ٢٥٢٩)، وشرعًا: إمساك عن الفطر على وجه مخصوص، انظر مغنى المحتاج (١/ ٤٢٠).

ويعملون ما خلقهم له من عبادته، وجعل سائر الأملاك معاونات لهم على إقامة طاعاته، فمن كفر وعبد غيره، فلا شىء له يستعين به على كفره وعبادة غيره، فما حصلوه فى أيديهم واحتووا عليها فهى غصب فى أيديهم، وسبيله أن يرد إلى من يستعين به على طاعة الله، ولهذا سمى المال المأخوذ من المشركين فيئًا.

ويقال: أفاء الله مال المشركين، أى رده علينا بعد أن كان المشركون غصبونا إياه، وما هذا وصفه، فهو مردود على صاحبه، فصار ملك المسلمين أموال الكفار بهذا الوجه، وهذا لا يوجد فى الكفار إذا أخذوا أموال المسلمين، لأنها أموال فى أيدى ملاكها، وعليها حماية الإسلام، وإذا كانت فى حماية الإسلام لم تزل بغلبة أهل الشرك عليها، وصارت أموالهم كرقابهم، فهم أحرار حقيقة وأملاكهم لهم حقيقة، وأما الكفار فيهم، فهم فى المعنى عبيد المسلمين وأموالهم التى فى أيديهم للمسلمين، فالكل يكون فيئًا، لأنهم عبيدٌ أبقة ردوا إلى مواليهم وأملاكهم غصوب أعيدت إلى ملاكها، فهذه الأمثلة التى ذكرناها فى الاستدلال أمثلة حسنة يشهد الشرع والعقل بصحتها، ومن عرف قواعد الشرع، وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معانى الشريعة بصحتها، ولم يرده أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فيجوز أن يسمى أنواع هذا استدلالاً، فإن الأمثلة التى ذكرناها من قبل حكاية عن بعض المتأخرين من أصحابنا، فإنها هى أقيسه حكمية منقولة من الأصحاب، غير هذا القائل العبارة عنها، فسماها استدلالاً على أنا نقول: لا غيره بالاسم، فإن سموا الاستدلال قياسًا، والقياس استدلالاً، فالوجه الذى قدمناه، لأن جميع ذلك طلب الحكم من معانى النصوص، والكل نوع بحث عن معنى مناسب للحكم صحيح على السبر، فهذا صحيح ولا مبالاة بأى اسم سمى، وحين وصلنا إلى هذا الموضع، فنذكر الاستحسان وهل يجوز أن يكون حجة على ما ذكره أصحاب أبى حنيفة؟ أو لا؟.

* * *

القول فى الاستحسان

ذكر الأصحاب أن القـول بالاستحسان فى أصول الدين فـاسد، وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى القـول به، وكذلك القول بالمصالح، والذرائع والعادات من غـير رجوع إلى دليل شرعى باطل، فأما مالك فإنه يقول بذلك ويعتمده[١].

واعلم أن الكلام فى الاستحسان يرجع إلى معرفة الاسـتحسان الذى يعتمده أصحاب أبى حنيفة، فإن كان الاستحسان هو القول بما اسـتحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل قطعًا، ولا نظن أن أحـدًا يقول بذلك، فنذكر الآن ما ذكـره أبو زيد فى كتابه فى معنى الاستحسان لغة وحكمًا.

قال: أما اللغة: فالاسـتحسان هو اعتقاد حسن الشيء. يقـال: استحسنت كذا أى: اعتقدته حسنًا[٢]، واستقبحت كذا أى: اعتـقدته كلك، ومحل ظن بعض الفقهاء أن من قال بالاستحسان قـد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسـانه تركها من غير دليل يطلق وطعن بهذا على علمائنا، وأن ما هذا تغير الاستحسان لغة، فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان اسم لضرب دليل يُعارض القياس الجلى، حتى كان القياس غير الاستحسان بعد سبيل التعارض، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقف على العمل، بدليل آخر فوقـه فى المعنى المؤثر أو مثله، وإن كان الخفى منه إدراكًا، ولم يروا القياس الظاهر حجة قاطعة لظهوره، ولا رأوا الظهور رجحانًا. بل نظروا إلى قوة الدليل فى نفسه من الوجه الذى تعلق به صحته، ولم يكن غرضهم من هذه التسمية إلا يميزوا بين حكم الأصل الذى يدل عليه القياس، وبين الحكم الممال [عن ذلك السنن الظاهر][٣] بدليل أوجب الـذى أمـاله[٤]، فـسمـوا الذى يبـقى على الأصل قـياسًا، والذى أمـال استحسانًا، وهذا كما ميز أهل النحـو بين وجوه النصب فقالوا: هذا نصب على التفسير

---

(١) انظر نهاية السول (٤/٢٩٩) المعتمد (٢/ ٢٩٥)، إحكام الأحكام (٤/ ٢٠٩) حاشية التلويح على التوضيح (٢/ ٨١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٨٨، ١٨٩).

(٢) انظر القاموس المحيط (٤/ ٢١٤).

(٣) هكذا ثبت فى الأصل، ولعل الصواب: (عن تلك السنن الظاهرة).

(٤) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وهذا نصب على الظرف، ونصب على المصدر، وكذلك أهل العروض ميزوا بين الطويل والمديد والمتقارب.

قال محمد بن الحسن فى كثير من المواضع: القياس كذا، والاستحسان كذا، وبالقياس نأخذ، وأخذ فى عامة المواضع بالاستحسان، فعلم أنهما يستويان كدليلين متعارضين.

قال: فصار العمل بالاستحسان هو الممال بحكمه من الطريق الظاهر إلى الخفى بدليل شرعى لا بهوى التعيين، فإنه كفر، وإنما سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك الظاهر بالخفى الذى ترجح عليه، فلما كان العمل به مستحسنًا شرعًا سموا الدليل بهذا الاسم كان اسمًا مستعارًا كاسم الصلاة والصوم وغير ذلك.

قال: ثم الاستحسان قد يكون نصًا، وقد يكون ضرورة، وقد يكون إجماعًا، وقد يكون قياسًا خفيًا[١].

أما النص فنحو قول أبى حنيفة فى من أكل ناسيًا لصومه: لولا قول الناسى لقلت يقضى القياس الظاهر بوجوب القضاء، إلا أنى استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه[٢]، وهذا لأن النص فوق الرأى، فأستحسن ترك الرأى به.

وأما الإجماع فنحو جواز الاستصناع، فإنه قد ظهر تعامل الأمة به، قد بينا وحدثنا من غير تكبر، والقياس أنه لا يجوز، لأنه بيع معدوم.

قالوا: وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها[٣]، والقياس يأبى ذلك، لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس، فلا يمكن الحكم بطهارة الماء، إلا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية، لأنه لا يمكن غسل البئر، ولا الحوض، وإنما غاية ما يمكن هذا، وهو نزح الماء النجس، وحصول الماء الطاهر فيه، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس لأجل الضرورة والعجز، فإن الله تعالى جعل العجز عذرًا فى سقوط العمل بكل خطاب وأما ترك القياس بدليل أخفى منه، فهو مثل المتبايعين إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة بعينها فى يد البائع، لم تقبض لا يتحالفان قياسًا، لكن القول قول المشترى، وفى الاستحسان يتحالفان، لأن كل واحدٍ منهما مدع ومدعًا عليه،

(١) انظر فتح الغفار بشرح المنار (٣/ ٣٠).

(٢) انظر الهداية (١/ ١٣٢).

(٣) وهو قول الحنفية، انظر الهداية (١/ ٢٢).

لأن البائع يدعى على المشترى زيادة الثمن، والمشترى ينكره، وأما المشترى فيدعى على البائع وجوب تسليم السلعة عند أداء ما يدعيه من الثمن، والبائع ينكره، فأخذوا بدليل الاستحسان دون القياس، لأن تأثيره أكثر، وأخذ بالقياس فى موضع آخر، وهو إذا تلا آية السجدة فى صلاته، فركع فى صلاته ينوب الركوع عن السجود قياسًا، لأن الواجب عليه عند قرآة السجدة الخشوع والخضوع لله تعالى، وذلك يحصل بالركوع، وفى الاستحسان لا ينوب، لأن الواجب عليه السجود، والركوع غير السجود، ولا يعرف أنه مثله فى الخضوع والخشوع بالقياس أخذوا، لأن الواجب الخشوع، والركوع خشوع تام مثل السجود، بخلاف القياس لأنه ليس بخشوع تام، ونحن أوردنا ما قالوه فى الاستحسان، لتعرف حقيقة مذهبهم.

ويقال لهم: إن كان الاستحسان هو الحكم بما يهجس فى النفس، ويستحسن فى الطبع، فلا أشك أنه باطل، والأحكام إنما تبنى على أدلة الشرع، لا على الهواجس والشهوات، وما يقع فى الطباع، وإن كان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أقوى من قياس، فلا معنى لتسميتهم ذلك استحسانًا وإن كان هذا النوع استحسانًا فكل الشرع استحسان، فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض.

واعلم أن مرجع الخلاف معهم فى هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإن الاستحسان على الوجه الذى ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذى يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول فى الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، وهذا لا ننكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه بآية ما[1]، لما يقال به لمثل هذا الدليل.

وقد قال بعضهم: إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل، لأنا لا نقول بتخصيص الأقيسة، وقد أبطلناه من قبل.

وقال بعضهم: هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا أيضًا باطل، لأنهم يسمون إذا عدلوا عن القياس إلى النص استحسانًا أيضًا.

وقال بعضهم: الاستحسان ترك طريقة الحكم إلى أخرى هى أولى منها، ولولا ما يوجب الثبات على الأولى، وحده أبو الحسن الكرخى من أصحابهم وقال: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما يحكم به فى نظائرها، لوجه هو أقوى من

(١) لم نستطع قراءتها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب.

الأول، يقتضى العدول عن ذلك، وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذى يعدل به إليه عن الاستحسان استحسانًا.

وقد قالوا فى مسائل بالقياس نأخذ ، وعدلوا عن الاستحسان إليه ، وسموه قياسًا، وعلى الجملة لا معنى لهذه التسمية، وهى تسمية لا يمكن حدها بحدٍ صحيح تختص به.

وأما تفسيرهم الذى يفسرونه، فنحن قائلون بذلك، وليس مما يتحصل فيه خلاف، وقد ذكر الشافعى لفظ الاستحسان فى مراسيل ابن المسيب، وقال أيضًا فى المتعة: واستحسن يقدر بالأفلس درهمًا، ليس هذا اللفظ بممتنع فى بعض المواضع، وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول، تبنى عليه الأحكام، وخالف بينه وبين سائر الأدلة، ولا يمكن تحقيق المفارقة والتمييز على ما سبق به القول فى السبب، والعلة، والشرط والفرق بين معانى ذلك، ومواجبها.

* * *

اعلم أن مما يكثر ذكره[1] فى أقوال الفقهاء، ويرد فى المسائل هو السبب، والعلة، والشرط، ولابد من معرفة ذلك، والفرق بين معانيها ومواجبها.

أما السبب:

فاعلم أن السبب فى اللغة: اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به[2]. ثم يسمى كل مبنى يتوصل به إلى مطلوب مرام باسم السبب بسببها بالحبل الذى يتدلى به من يوصل به إلى مرامه ومطلوبه، مع أنه لا أثر للحبل فى إيجاد ذلك المطلوب وتحصيله، وإذا كان السبب فى اللغة اسمًا. فنقول: حده ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

وقيل: إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقدمها فلا أثر لها فيه، ولا فى تحصيله[3]، وهذا كالحبل سببٌ للوصول إلى الماء. ثم الوصول بقوة النازح لا بالحبل،

---

(١) ثبت فى الأصل (ذكر).

(٢) قال صاحب القاموس المحيط: السبب: الحبل وما يتوصل به إلى غيره، انظر القاموس المحيط (٤/ ٨٠).

(٣) عرفه السبكى: بأنه ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه للحكم أو غيره، انظر جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (١/ ٩٤).

وعرفه صاحب حاشية التلويح بأنه: ما يكون طريقًا إلى الحكم من غير تأثير، وقال: وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع فى أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه، وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به، وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس من أقوى، وقيل: العدول إلا خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع فى قبول ذلك، وقيل: تخصيص لقياس بدليل أقوى عنه فيرجع إلى تخصيص العلة. وقال الكرخى رحمه الله: هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها وإلى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ. وقال أبو الحسين البصرى: هو ترك وجه من وجوه الاعتماد غير شامل شمول الألفاظ بوجه هو أقوى منه وهو فى حكم الطارئ على الأول واحترز بقوله: غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله: وهو فى حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا: تركنا الاستحسان بالقياس وأورد هذه التفاسير إن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولاً عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات فى تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحًا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنًا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على =

وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذى يقصده. ثم الوصول لا يكون بالطريق. بل بقوة الماشى، وكذلك الدلالة بحل الشىء سبب لأخذه وليس الأخذ بدلالة بل هو بقوة الأخذ، وكذلك حلُ قيد المقيد سبب لفراره. ثم ليس الفرار بحل القيد. بلْ هو بقوة الفار، ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون**﴾ [البقرة:٧٣].

فجعل الله تعالى ضرب القتيل ببعض لحم البقرة سبب الحياة، فلا أثر لذلك فى الحياة، وكذلك ضرب موسى البحر بالعصا، صار سببًا لصيرورته يبسًا، وضربه الحجر صار سببًا لانفجار العيون من غير أن يكون ضرب العصا مؤثرًا فى تجفيف البحر، أو انفجار الماء من صخرة صماء، وتبين بهذه الأمثلة صحة قولنا فى الحد الأول أنه موصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

ببينة: أن العصا بالضرب فى البحر والحجر لم ينقلب طبعه عما كان إلى شىءٍ آخر، ليؤثر فى يبس البحر، أو انفجار الحجر بالضرب، ولكنه صار سببًا بجعل الله تعالى ذلك سببًا، فدل أن السبب للشىء سبب، وإن لم يكن له تأثير فى إيجاده بوجهٍ ما، ولأهل الكلام فى هذا خوض كثير، وقد جعلوا الطعام سببًا للشبع، والماء سببًا للإرواء، وليس هو بنفسه مشبعًا، ولا مرويًا، لكن المشبع والمروى هو الله تعالى على الحقيقة، وهذا من حيث الاعتقاد صحيح، لكنه لا يسببه النظر الأول، فإن فى الطعام طبع الإشباع، وفى الماء طبع الإرواء، والأولى هو الاقتصار على القدر الذى قلناه.

وذكر أبو سليمان الخطابى، وقد كان من العلم بمكانٍ عظيمٍ، وهو إمام من أئمة

= أنه اسم لدليل متفق عليه نصًا كان أو إجماعًا أو قياسًا خفيًا إذا وقع فى مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم إنه غلب فى اصطلاح الأصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزًا بين القياسين أما فى الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يصح التمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع.

انظر حاشية التلويح على التوضيح (٢/ ٨١، ٨٢) نهاية السول (٤/ ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١) سلم الوصول (٤/ ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢) المعتمد (٢/ ٢٩٥) إحكام الأحكام (٤/ ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٨٩، ١٩٠، ١٩١).

السنة، صالح للاقتداء به، والإصدار عنه. قال: السبب هو الوصلة التى يتوصل بها إلى الشيء، ومن هذا قيل: للحبل سبب، وللطريق سبب، لأنه بسلوكه تصل إلى الموضع الذى تريده، قال الله تعالى: ﴿فأتبع سببًا﴾ [الكهف:٨٥] أى طريقًا، وقد يسمى السبب علة، لأنه يتوصل به إلى معرفة الحكم، كما بنيته بالعلة على الحكم، إلا أنه ليس كل سبب بعلة، ولكن كل علة سبب، كما أن كل علةٍ دليلٌ، وليس كل دليل علة، وفرقوا بين العلة والسبب من وجوه. فقيل: العلة لا توجد إلا ومعلولها موجود، كالنار لا توجد، ولا إحراق، وقد يوجد السبب ومسببه غير موجود كالسحابة توجد ولا مطر، وقد قيل: إن السبب هو الحال الذى يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذى يتفق فيه نزول الحكم، والعين التى يتفق نزوله فيها، وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه بل يكون عامًا لأهل ذلك السبب وغيرهم، فيمن لا يشاركهم فيه.

* * *

وأما العلة:

فتطرد مع الحكم بكل حال، وقيل: إن العلة هى المعنى الجالب للحكم، ومنه علة المريض، وهى السبب والجالب للمرض.

وقد قال بعض الشعراء:

ألم تر أن الشيء للشيء علة يكون بها كالنار تقدح بالزندى

وقد قيل أيضًا: إن اشتقاق العلة فى اللغة راجع إلى معنى التكرار والدوام، وذلك أن العرب تسمى السقى الثانى عللاً، وتسمى المرأة التى نكحت على الأخرى علة، وذلك أنها تعل بعد صاحبتها، فكانت العلة على هذا الاشتقاق هى الشيء التى يتكرر ويدوم بوجوده ما علق به.

واختلفوا فى المعلول ما هو؟ فقال بعضهم: هو الحكم، لأنه مجلوب العلة. ويقال: علة هذا الحكم كذا، فتضيف العلة إلى الحكم.

وقال آخرون: هو الشيء الذى وقعت فيه العلة بمنزلة المضروب الذى وقع فيه الضرب.

ألا ترى أنا نقول: إن البرُ معلولٌ بالأكل، والخمر معلول بالشدة.

* * *

وأما الشرط:

فأصله العلامة[١].

قال أبو عبيد: ومنه أشراط الساعة أى علاماتها.

وحد الشرط: ما يتغير به الحكم بوجوده[٢]، ويفارق السبب، لأن الشرط يقتضى

---

(١) قال صاحب القاموس المحيط: أشراط وبالتحريك العلامة، انظر القاموس المحيط (٢/٣٦٨).

(٢) الشرط فى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، وعرفه الغزالى بقوله ـ ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده وعرفه البيضاوى بقوله. ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده، انظر نهاية السول (٢/٤٣٧) انظر المستصفى (٢/ ١٨٠، ١٨١)، إحكام الأحكام (٢/٤٥٣) المحصول (١/٤٢٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٩٢).

اعلم أن الشرط ينقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ شرعى كالطهارة بالنسبة للصلاة والإحصان بالنسبة للرجم.

٢ ـ عقلى: ـ كالحياة بالنسبة للعلم.

٣ ـ عادى: كنصب السلم بالنسبة لصعود السطح.

٤ ـ لغوى مثل إن دخل محمد الدر فأكرمه.

أما متى يوجد المشروط:

الشرط نوعان: أحدهما: شرط يتحقق فى الوجود دفعة واحدة.

وثانيهما: شرط يوجد على التدريج بمعنى أنه يحتاج فى وجوده إلى أزمان متعددة.

فالنوع الأول يوجد المشروط عند أول زمن وجوده إن علق عليه من حيث الوجود وينعدم المشروط عند انعدامه مثل: إن بعت عبدى فلك درهم وإن تزوجت فلك عندى هدية. فالدرهم يستحق عند البيع والهدية تستحق عند حصول العقد الصحيح ولا يوجدان عند عدم الشرط.

وأما النوع الثانى من الشرط فإن المشروط إن علق على وجود الشرط فلا يوجد إلا عند تكامل كل إجزائه فى الوجود وإن علق على عدمه فإن المشروط ينعدم بترك أى جزء من أجزائه فمن قال لغيره: إن قرأت سوره البقرة فلك عشرون قرشًا. لم يستحق المبلغ المذكور إلا عند الفراغ من قراءتها كلها.

أما تعدد الشرط واتحاده:

فالشرط قد يكون واحدا وقد يكون متعددًا والمتعدد قد يكون معطوفًا بحرف يفيد الجمع كالواو وقد يكون معطوفًا بحرف لا يفيد الجمع كأو فتلك أقسام ثلاثه فى الشرط والمشروط مثل الشرط فى ذلك لأنه قد يكون واحدًا وقد يكون متعددًا والمتعدد قد يعطف الواو، وقد يعطف بأو ـ فتلك أقسام ثلاثة أيضًا ـ فإذا ضربت هذه الثلاثة، فى الثلاثة المتقدمة كانت الصور تسعة وإليك تفصيلها:

تغير الحكم بوجوده وعدمه، والسبب قد لا يوجد ذلك، بل يوجب مصادفته وموافقته، وقد أشار إلى هذا الذى قلناه الشيخ القفال الشاشى.

قال القفال: والطريق فى التمييز بين العلة والسبب والشرط، أنا ننظر إلى الشىء، فإن جرى مقارنًا للشىء مع تأثير الشىء فيه دل على أنه علته، وإن جرى مقارنًا للشىء، أو غير مقارن لا تأثير للشىء فيه، دل أنه سببه.

= **أولاً**: اتحاد الشرط مع اتحاد المشروط مثل: إن سرق زيد فاقطع يده وفى هذه الصوره يتوقف المشروط على هذا الشرط وحده وجوداً وعدمًا.

ثانيًا: اتحاد الشرط وتعدد المشروط بالواو مثل: إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم وصمت يومًا وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضيًا للجمع بين الأمرين.

ثالثًا: اتحاد الشرط وتعدد المشروط بأو، مثل: إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم أو صمت يومًا وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضيًا لحصول أحد الأمرين على التخيير. وعليه أن يعين ما يفعله منهما.

رابعًا: تعدد الشرط بحرف الواو مع اتحاد المشروط مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدبًا فأكرمه. وفى هذه الحالة لا يوجد المشروط المتحد إلا إذا وجد الشرطان معًا.

خامسًا: تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بحرف الواو كذلك مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدبًا فأعطه مصحفًا ودرهمًا وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضيًا لحصول المشروط المتعدد كذلك.

سادسًا: تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بأو مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدبًا فأعطه مصحفًا. أو درهمًا وفى هذه الحالة يكون حصول الشرط مقتضيًا حصول أحد المشروطين على التخيير ويكون التعيين لمن أمر بهذا الأمر.

سابعًا: تعدد الشرط بأو مع اتحاد المشروط مثل: إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر دروسه فأعطه درهمًا. وفى هذه الحالة يكون أحد الشرطين مقتضيًا حصول المشروط المتحد.

ثامنًا: تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بالواو مثل: إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفًا ودرهمًا وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضيًا لحصول الأمرين معًا.

تاسعًا: تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بأو كذلك مثل: إن ذهب محمد إلى المدرسه أو ذاكر درسه فأعطه مصحفًا أو درهمًا وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضيًا لحصول أحد المشروطين على التخيير ويرجع التعيين إلى من أمر بهذا الأمر، انظر نهاية السول (٢/ ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١) إحكام الأحكام (٢/ ٤٥٥، ٤٥٦)، المستصفى (٢/ ١٨١، ١٨٢، ١٨٣) المحصول (١/ ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦).

وأما الشرط هو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارن غير مفارق للحد، كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير له فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً.

ويقال أيضًا فى الفرق بين السبب والعلة: إن السبب قد يوجد مع تراخى الحكم، كالبيع بشرط الخيار سبب للملك، ليس بعلة، ولو كان علة لما تأخر حكمه، ولكنه سبب منعقد، ويصير علته بارتفاع الخيار، فيكون ارتفاع الخيار شرطًا ليصير علةً لوقوع الملك، فمتى وجد هذا الشرط انقلب السبب علةً، ولا يتراخى عنه حكمه، ثم الحكم إذا وجد بانضمام الشرط إلى السبب يضاف إلى السبب، لا إلى الشرط، ولهذا قلنا بتضمين شهود اليمين إذا رجعوا دون تضمين شهود الشرط، وكذلك حصول الجرح فى المجروح من المكلف المختار، سبب لوجوب القصاص عند زهوق الروح، ويصير عند زهوق الروح علة القصاص وكذلك حصول النافى فى يد الغنى المكلف فى الزكاة، سبب لوجوب الزكاة، وإذا حال الحول صير علةً موجبةً، وكذلك اليمين قبل الحنث، سببٌ لجواز أداء الكفارة، ويصير عند الحنث علةً موجبةً مقررةً، وكذلك الطلقة الواحدة سبب التحريم فى الرجعة، وعند انقضاء الرجعة تصير علةً لانقطاع النكاح.

وقد ذكروا مثال هذا الشرط فقالوا: إن الحياة شرطٌ فى صحة وجود العلم والقدرة وغيرهما من صفات الحى، ولا يصح وجود العلم والقدرة بدون الحياة، وهذا فى العقليات، وفى الشرعيات لا تصح الصلاة بدون الطهارة، ولا يصح الصوم بدون النية، وهذا الذى ذكرناه هو مذهبنا، وقد أوردناه على ما ذكره الأصحاب مع شيء من الزيادة فى تقديره وتحقيقه.

وأما أبو زيد فله كلامٌ كثير فى السبب، والعلة، والشرط، ونذكر طرفًا من ذلك، ونتكلم على ما يوافق مذهبنا قال فى تقويم الأدلة: الأسباب التى تسمى أسبابًا شرعًا أربعة أقسام، سبب اسمًا لا معنى، وسبب محض اسمًا ومعنى، وسبب هو علةُ العلة معنىً، وسبب هو علة معنىً.

أما السبب اسمًا لا معنى ولا حكمًا، فنحو اليمين بالله فى حق الكفارة، فإنها بعد الحنث تجب باليمين، لا بالحنث على ما عرف، وكذلك النذر المعلق بالشرط، فإنه يلزم بعد الشرط بالنذر، لا بالشرط، ويسمى النذر المعلق بالشرط سببًا، وكذلك اليمين، إلا أنه اسمٌ مجازًا لتصوره بصورة الأسباب لا حقيقة لعدم معنى السبب، لأن معنى السبب ما يكون مؤديًا إلى غيره وطريقًا، واليمين تعقد للبر وأنه مانع من الحنث الذى تجب

عنده الكفارة، وليس بطريق ولكنه، لما كان الغرض أن يزول المانع فيصير علةً، كان فى صورة السبب، ويتحلل المانع ذهب عنه معنى السببية، ولهذا قال أصحابنا: لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث.

قال: ونقول على هذا: إن تعليق الطلاق بالنكاح جائز، لأنه ليس بطلاق، ولا هو سبب الطلاق، ولا يعتبر لانعقاده شرطًا لطلاق، وهو ملك النكاح، كما لو حلف بشيءٍ آخر، وإنما تكلم هذا بما يصير خلافًا، وهو إذا وصل إلى المرأة التى هى محلها بعد الشرط، وإنما يعتبر فى الحال كون الرجل من أهل التكلم به، ومن أهل اليمين، لأن السبب ما يتقرر عند الوصول إلى المقصود لا ما يرتفع، واليمين يرتفع بعد الحنث، لأنه يبقى بعد الحنث قوله: أنت طالق، أو علىَّ كذا، وهذا القدر لا يكون يمينًا.

وكذلك اليمين بالله قبل الحنث، يمين منعقدة للبر، وبعده يزول الانعقاد، وهو كعقد قائم مفسوخ، فلا يكون البيع سببًا لحكم الفسخ بحال، وبالفسخ يزول معنى البيع.

وكذلك بعد الحنث يزول معنى اليمين المنعقدة، لإيجاب البر، فلا تكون المنعقدة سببًا لما يتعلق ثبوته بانفساخه.

قال: فالمتعلقات بشروط ليست بأسباب حكمًا ومعنى، لما يجب عند الشرط، وقد تسمى أسبابًا تسويةً مجازًا، فهذا ضرب مجاز، ولكنه معتبر شرعًا، لأنه فى الحال معتبرة أيمانًا لحكم شرع اليمين له، وكان عقدًا صحيحًا لحكم صحيح، وإنما أبطلنا كونه سببًا لحكم يتعلق بانفساخ العقد المنعقد فى الحال.

قال: وأما السبب المحض، فنحو حل قيد العبد حتى أبق، فإنه سبب محض، ولا يضمن العبد، لأن الإهلاك كان بالإباق والإباق كان باختيار من العبد، لا بقوة حدثت من الحل، وكذلك إذا دل سارقًا على المال حتى سرق، ولا يضمن المال، لأن أخذ المال كان باختيار السارق، لا بقوةٍ حدثت من الدلالة.

قال: ولهذا قال علماؤنا: إن الدابة إذا أتلفت زرع الإنسان، لم يضمن صاحب الدابة[1]، لأن التلف كان بوطءٍ، أو بأكل فعلته الدابة باختيارها، لا بقوةٍ حدثت من تسبيب صاحبها، وكذلك ما انفتح باب أسطبلٍ حتى خرجت الدابة، أو باب قفصٍ حتى

(١) وهو قول الحنفية، انظر الهداية (٤/٥٤٨)، وهناك من قال: يضمن ما أفسدته من الزرع ليلاً دون النهار إن لم تكن يد أحد عليها وهو قول مالك والشافعى وأحمد وأكثر فقهاء الحجاز، انظر المغنى (١٠/٣٥٧).

طار الطير، لم يضمن[١]، لأن الخروج والطيران كان باختيار من الطير والدابة، لا بقوة حدثت من الفتح، أوجبت له الاختيار، ولا بإلجاء الـدابة إليه، ليفسد الاختيار بالكره، ولا يلزمنا على هذا المحرم إذا دل على صيد، حـيث يضمن، لأن الدلالة سببٌ محض فى حق جناية الأخذ ولا ضمان عليه من حيث الأخـذ للصيد، ولكنه يضمن من حيث أزال أمنه عن الاصطيـاد، وقـد لزمـه بالإحـرام أن لا يزيل أمنه، فـتكون الإزالة جناية عليه، كما يكون ترك الحفظ من المودع جناية على الوديعة يضمن به، ويضمن فى مسألة الدلالة من حيث إنه جنى بـالدلالة على إحرامه، فـإن أزال الأمن عنه، لأن أمنه بسبب تواريه عن العيون، فأما بعد العلم بمكانه، فلا ينجيه إلا الفرار على خوفٍ، ولهذا قلنا: إن حافر البئـر لا يضمن الكفارة[٢]، ولا يحرم الإرث[٢]، لأنهما يجبـان جزاءً بإزاء فعل القتل مباشرة، والمباشرة من الحافـر فى حفره، وقد انقضى قبل الاتصال بالساقط، وإنما اتصل به عمق حادث بـفعله، فصار يشبـه سقوطًا للعمق الحـادث بفعله، إلا أنه شرط لسقوطه، لأنه علة لسـقوطه فسقوطه سبب ثقله الذى لا يحـمله الهواء والأرض كانت تحمله، ولمـا صار العمق الحـادث بفعله شـرطًا للتلف، والكفارة جـزاء علة التلف، لم يضمن صاحب الشرط، وأما ضمان التـالف ليس بجزاءِ علةِ التلف، لينعدم بعدمها. بل إنما يضمن التالف، لوجود تلف مضـاف إليه، والحكم إلى الشرط مضاف وجودًا، وإن لم يضف إليه وجـوبًا، وإذا أضيف إليه ضمن، إلا أنه إذا اجتـمع علة التلف مع شرط التلف، وصلح كل واحدٍ منهما أن يجعل سبب ضمان، كانت الإضافة إلى العلة أولى، وها هنا العلة ثقله أو شـبه، وذاك لا يصلح سبب الضمـان، لأنه ليس بتعدٍّ، فـوجبت الإضافة إلى صاحب الشرط.

قال: وكـذلك زوائد الغصب المتصلة والمنفـصلة أمانةٌ عندنا[٣]، لأن ضمـان الغصب ضمان فـعل خاصٌ هو أخذ مال مملوك، ولا يتصـور الأخذ على هذا الجزاء، إلا بإزالة يده عن الشىء، وهذا الحـد وُجـد فى الأم، ولم توجد فى الزوائـد، لأنها حـدثت فى يدى الغاصب، فلا يجب ضمان الغصب به، وإن سلمنا أن البـقاء تعدٌّ حكمًا، فهو تعدٌّ غير الغصب، ولما كان تعديًا آخر لم يجب به ضمان الغصب، فإن ادعى ضمانًا آخر غير

---

(١) وهو قول أبو حنيفة والشافعى وقال أحمد ومالك: يضمن، انظر المغنى (٥/٤٤٧).

(٢) هذا هو مذهب الأحناف، انظر الهداية (٤/٥٠٣).

(٣) أى: الأحناف، انظر الهداية (٤/٥٠٣).

ضمان الغصب تكلمنا فيه. قال: وعلى هذا يقول: إن شهود القصاص إذا رجعوا بعد ما قتل المشهود عليه بشهادتهم لا يضمنون الكفارة، ولا يحرمون الإرث، ويضمنون الدية كالحافر سواء، لأن المباشرة منهم بأداء الشهادة، وقد انقضت بالفراغ عن الأداء، ثم حكم الحاكم، وما وجب به مضاف إليهم، لأنهم ألزموا الحاكم ذلك، إلا أن التلف الواقع بالحكم تلفٌ حكميٌّ، والكفارة جزاءُ الإتلاف حقيقة، وذلك بمباشرة الولى، وهو فيه مختارٌ غير ملجأ، فنقصر فعله، ولا ننتقل إلى الشهود، فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة، وكذلك الرجل تكون له امرأتان، صغيرة وكبيرة، فأرضعت الكبيرة الصغيرة حتى بانتا، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف الصداق، ويرجع بما غرم على الكبيرة إن تعمدت الفساد، ولا يرجع إن لم تتعمد الفساد[1]، لأن الرضعة مسببة للفرقة، وليست بصاحبة علة، كالحافر سواء، لأن فعلها فى التمكين من الارتفاع لا غير، والفرقة تتعلق بوصول اللبن فى الجوف وذلك إنما يحصل بارتضاع الصغيرة، وهى مختارة فى غير ذلك غير أن مص الصغيرة، إنما يكون ارتضاعًا ببقاء أثر فعل الكبيرة، وهو بقاء الثدى فى فمها بإلقام كان منها ابتداءً إن كان الإلقام تعديًا، وإن لم يكن تعديًا فكذلك البقاء وهو كالحفر سواءٌ إذا لم يكن تعديًا، لم يكن وجوب نصف المهر على الزوج بتعد كان منها، فلا يكون سبب ضمان، لأن الوجوب لا يكون فوق التلف، والتلف إذا لم يكن بتعد من الحافر لم يضمن، فكذلك الوجوب هاهنا، وعندنا الضمان إنما يجب لإيجاب المهر لا بإتلاف ملك النكاح، فإنه غير متقوم عندنا، ولو شهد الشهود بالفرقة بعد الدخول. ثم رجعوا لم يضمنوا شيئًا، ومتى كان البقاء تعديًا، وارتضاع الصغيرة مباحًا، أضيف الإيجاب إلى ما هو تعدٍّ، فوجب الضمان على ما مر من الأسباب، ووجود بعض ما يتم علته بانضمام معنًى آخر إليه، كأخذ شطرى البيع، وأخذ وصفى علة الربا، فهو من الأسباب المحضة، لأن الحكم لا يجب ما لم تتم العلة، وذكر أن البعض من العلة لا يكون له حكم العلة.

قال: وعلى هذا نقول: لا تجب صدقة الفطر عن نصف عبد[2]، لأن علتها الرأس، فلا يكون للبعض حكم العلة، وكذلك الحفنة بالحفنة لا ربا فيها، لأن العلة هى الكيل، وهذا بعض ما يكال، وليس بمكيل، وذكر أمثالاً لهذا. قال: وأما السبب هو علة العلة،

(١) انظر الهداية (١/ ٢٤٦).

(٢) فإذا كان عبد بين شريكين فلا يخرج أحدهما عنه، انظر الهداية (١/ ١٢٤).

فهـو السبب الموجب، لأنه أوجب علة الحكـم، فمن حيث إنهـا لم توجب إلا بواسطة علة، كانت سببًا، ومن حيث حدثت العلة الموجـبة للحكم به أضيف الوجوب إليه صار مـوجبًا، ولهـذا السـبب حكم العلة من كل وجـه، لأن علة الحكم لما حـدثت بالأولى صارت الـعلة الأخيـرة مع حكمهـا الأول، ومثـاله الرمى المصيب القـاتل، فإنه سـبب الموت، لأن فعل الرمى ينقطع قبل الإصابة، لكنه أوجب حركة فى السهم وصل بها إلى الرمى، وأوجب نقض بنيـته، ثم انتقـاض البنية أحدث آلامًا قـتلته، وكان الرمى سـببًا موجبًا، وله حكم حر الرقبة من كل وجه، فـصار الموت، وسراية الآلام انتقاض البنية، ونفوذ السهم إحكامًا للرمى.

قال: وقلنا نحن: إن شراء القـريب إعتاقٌ[1]، ويجوز به التكفيـر، لا سبب موجب للعتق، لأن الشراء علةُ الملك، والملك القريب علة العتق، فكان الشراء علة علة العتق، فكان له حكم العلة، وصار الملك مع العتق حكمين للشراء.

قال: ولهذا قلنا: إن الحكم يـضاف إلى آخر أوصاف العلة، لأن ما مـضى إنما يصير موجـبًا بالآخر، ثم الحكم يجب بالكل، فيـصير الوصف الآخـر كعلة العلة، ومن هذه الجملـة قطع حبل القنديل حـتى يكسر، وشق الزق حـتى يسيل، لأن قـوامه بمسكـته، ومـسكة القنديل بالحل، ومـسكة الدهن بالـزق، والقطع والشق علة مـزيلة للمـسكة، وزوال المسكة علة التلف. قال: وأما السبب الذى هو علة، فـهو الموجب للحكم بنفسه فى ثانى الحـال بلا واسطة علة لكن الحكم فى الحـال، لم يجب لعـدم تمامه، لا لعـدم بعض مـا هو علة. بل لعـدم وصف مـا هو علة من حـيث لم يوجب بنفـسه حـتى تم بوصفـه كان سـببًا وطريقًا إليه، ومن حـيث إن الحكم فى الثانى يضـاف إلى العلة دون وصفهـا، لأن الأوصاف أتباع لم تكن سببًا مـحضًا، بل كان سببًا ابتـداءً، وعلة انتهاء، وهذا أرق وجوه الأسباب، ومثاله النصـاب، فإنه سبب الوجوب، وعلة إذا تم الحول[2] لأن الزكـاة تجب بسـبب الغنى، والغنى فى النصـاب دون الحـول، ولما لم تجب الزكـاة بالنصاب نفسـه علم أن معه معنى آخر على القـائم به، وهو أنه يوصف بأنه حولى فى ملكه، لأن الشرع عـلق الزكاة قال: نامٍ مـعنى والنمو لا تكون إلا مـدة، فشرط صـفة التفاجـؤ لا يستحق النمو، فـصار المال المرصد للنمو أصل العلـة، والحول وصفًا، فلم

---

(١) انظر الهداية (٢/ ٣٣٥).

(٢) انظر الهداية (١/ ١٠٣).

يعمل أصل العلة ما لم يتم وصفه.

قال: ولا يقال: إن حولان الحول عليه شرط الوجوب، لأنه سبب بقوله عليه السلام: «لا زكاة فى مالٍ حتى يحول الحول»[1] وحتى ليست بكلمة شرط، إنما هى توقيت، ولا يقال: إن الحول أجل مانع، لأن الأجل لو منع لكان رخصة لصاحب الحق، فكان ينبغى أن تسقط بإسقاطه، بأن يأخذ بالعزيمة، ويعجل الأداء كما فى صوم المسافر، لما كان المانع من الوجوب أجل الله تعالى، صح التعجيل بها هنا، إذا عجل لا يكون فرضًا. بل يكون موقوفًا إلى أن تتم العلة بوصفها على ما مر بيانه، علم أن عدم الوجوب لعدم تمام العلة، وأن التعجيل ليس على وجه الرخصة، وهذا لأن الحول متى تم واتصف النصاب بما قلنا والوصف لا يقوم بعينه. بل بالموصوف، وهو المال من حين صار سببًا، لأنه لا يتصف المال بالحول إلا إذا بقى حولاً، فاستند بالوصف إلى أصل المال، وصار ذلك المال من أول الحول متصفًا بأنه حولى، كالرجل يعيش مائة سنة، فيكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد نفسه، لا شخص آخر، فإذا استند الوصف إلى أول النصاب استند الحكم والوجوب إلى أوله أيضًا، فيعتبر التعجيل مؤديًا بعد الوجوب، فيجزئه، وأما بعض العلة، فلا تستند إلى ما قبله. بل تقتصر على حين وجوده، لأنه ليس بتبع لما قبله، وإذا اقتصر على حين التمام فيبقى الأداء قبله، إذا قبل الوجوب فلا يجزئه.

قال: وهذا كما قيل فى المريض صاحب الفراش إذا وهب جميع ماله: أنه ينفذ ويصير ملكًا للموهوب له إذا سلم إليه، كما لو كان صحيحًا، وإذا مات نقضت الهبة فى العلتين، لأن العلة الحاجزة عن هبة الثلثين مرض مميت، لا نفس المرض. وقولنا: مميت صفة للمرض والوصف معدوم وقت الهبة، فنفذت الهبة من غير حجز، فلما دام المرض حتى مات تم الوصف، فصار أول الوجوب متصفًا بالإضافة، لا آخره، لأن الموت يضعف القوى، وكل جزءٍ من المرض بعده أخرج عن عداد الأصحاء، يضعف بمنزلة جراح متفرقة سرت إلى الموت، فإنه أضاف إلى الكل دون الأخير، فتمت علة الحجر من حين أصل المرض الذى أضفناه، والتصرف وُجد بعده، فصار محجورًا عليه، فنقض عليه إذا لم يجزه صاحب الحق قال: وعلى هذا قال علماؤنا: إذا جرح رجلٌ

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (٢/ ١٠٢) ح (١٥٧٣) عن على رضى الله عنه بنحوه. وابن ماجه: الزكاة (١/ ٥٧١) ح (١٧٩٢) عن عائشة رضى الله عنها، انظر نصب الراية (٢/ ٣٢٨ـ٣٣٠).

رجلاً خطأ، وكفر ثم مات المجروح أجزأه بالمال، والصيام جميعًا، لأن علة الوجوب هي القتل، وذلك اسم لجرح يسرى إلى النفس فيموت، والسراية صفة لأصل الجرح، فعدم الوصف يمنع الوجوب ولا يمنع التعجيل موقوفًا على تتمة العلة بوصفها فى الثانى، هذا كلام أبى زيد فى أقسام السبب، ذكرت أكثره، وتركت بعضه، والمذكور كافٍ لبيان أصولهم، وأكثر هذا الكلام إنما هو على أوضاع لهم فى أصولهم على ما زعمه هؤلاء، على ما زعمه مشايخهم وأصحابهم، والذى ذكر أولاً أن اليمين ليست الكفارة ضيقة، إنما هى سبب تسمية ومجازًا، فالأصل أن الشىء إذا حكم بثبوته يكون حقيقة، ومن ادعى كونه مجازًا فعليه الدليل، وقد ذكرنا فى كثير من المواضع أن الكفارة لقضاء حق الاسم، وذلك فى الحال الواقع بالبئر، فلا يجب التكفير مع حصوله فى الحال بغيره. ثم إذا حنث فقد فات قضاء حق الاسم بالبر، فيجب الآن قضاؤه بالكفارة، إلا أن السبب لذلك هو اليمين، لما بينا من قبل، فإذا كفر جاز، لأنه قد فعل بعد وجود سببه، فإذا كان المفعول لقضاء حق الاسم وسببه قد تحقق باليمين فلا معنى لمنع الجواز، وأما قوله: إن السبب ما يتقرر عند وجود حكمه، فلما ارتفعت اليمين بالحنث، وهو زمان وجوب الكفارة، دل أنه لا يصلح سببًا للكفارة.

قلنا: الكفارة سببها اليمين على ما قلنا، ولكن لما كان هذا الواجب كفارة، فلابد من اتصال هتك باليمين، ليستقيم الواجب كفارة. ثم إذا اتصل الهتك باليمين، باتصال الحنث بها لم يمنع تأخر اتصال الحنث باليمين من تحقيق السببية فى الحال مثل الموت مع الجراح، فإن تأخر الموت عن الجراح لا يمنع من تحقيق السببية فى الحال حتى جازت الكفارة، والمعنى ما بينا فى ذلك أنها لقضاء حق الاسم عند الاستشهادية فى عقد مخصوص، والاسم فى اليمين، فكانت هى السبب.

وأما ارتفاعها عند الحنث. فلا يقول بنفس الحنث، ارتفع لكن إذا كفر، ووقع قضاء حقها بالتكفير لم يبق لبقائها فائدة، فارتفعت كالرجل يقول: والله لا أكلم فلانًا يوم كذا، فمضى اليوم، ولا يكلم، ارتفع لعدم الفائدة فى بقائها فارتفعت.

وأما مسألة الدابة إذا أتلفت زرع إنسان ، إنما أوجبنا الضمان[1] إذا وجدنا بالليل لقضاء النبى ﷺ بإلزام أربابها الحفظ لها، وإذا أمر منهم حفظها بالليل، فقد ألزمهم ضمانها إذا فسدت. وأما فتح باب القفص وباب الأسطبل، فهو سبب لطيران الطير،

(١) انظر المهذب (٢/ ١٩٤).

وسبب لخروج الدابة[1]، وإنما جعلنا ذلك سببًا، لأن السبب ما يوصل إلى شىء، ونحن نعلم قطعًا أن فتح الباب موصل إلى الطيران، وطيران الطير هلاك له فى حق مالكه، وكذلك فى حفر بئر عمق المكان مبطلٌ لاستمساكه على الأرض فى حال سببه الذى هو مباحٌ له، وزوال المسكه فى مثل هذه الصورة مهلك له، فصار بفتح الباب مهلكًا للطير بهذا الوجه، وبحفر البئر مهلكًا للواقع من هذا الوجه، وضمان الهالك، واجبٌ على المهلك سواء أكان الواجب حقَّ الله تعالى، أو حق الآدمى، وهذا لأن التسبب قتل، لأنه لا يمكن مباشرة إزهاق الروح، فيكون تحصيله بالتسبيب إليه، إلا أن التسبب إذا قوى بأن يؤدى إلى الهلاك غالبًا أوجب القود، وإذا ضعف بأن لا يؤدى إلى الهلاك غالبًا أوجب الدية، وكان المعنى فيه أن القود وجب لحكمة الزجر فإذا ضعف السبب، استغنى عن الزجر، فسقط القود، وإذا قوى السبب افتقر إلى الزجر، فوجب القود، وإذا ثبت أنه قتل، وجبت الكفارة به.

بينة: أن بالاتفاق وجبت الدية لحق الآدمى، وضمان المتلف لا يجب إلا بالإتلاف، دل أن حفر البئر إذا اتصل به السقوط إتلاف، وعلى هذا وجب القصاص على شهود القصاص، إذا رجعوا، لأنه سبب قوى يؤدى إلى التلف، فصاروا متلفين.

والدليل على أن فعلهم إتلاف؛ وجوب الدية عليهم قولهم: إنهم قتلة حكمًا لا حقيقة. قلنا: إذا كانوا قاتلين، فيكونون قاتلين حقيقة، وإلا لم يكونوا قاتلين. ثم نقول: إنما صاروا قتلة بإتيانهم هلاك الشخص حقًا للمشهود له، وإذا جعلوا هلاكه حقًا، فقد أهلكوا، فهذا وجه قولنا: إنهم قتلة. ثم إذا صاروا قتلة، فسواء صاروا قتلة حكمًا أو حسيًا، بعد أن يستند إثبات قتلهم إلى فعلٍ حسىٍّ، يُوجد منهم إسقاط إيجاب القود عليهم بذلك الفعل الحسى الذى أوجب نسبة القول إليهم، وهذا كالرمى والجرح المؤدى إلى هلاكه، وقولهم: إن الولى يختار القتل. قلنا: اختياره للقتل لم يمنع نسبة القتل إلى الشهود حكمًا، فلا يمنع أيضًا وجوب القود عليهم، وهذا لأن جهة القتل فى حق الولى والشهود مختلفة، فالولى صار قاتلاً بمباشرته جرحًا، أو حز رقبة، والشهود إنما صاروا قتلة بجعلهم هلاك الرجل حقًا للولى، وإذا اختلفت الجهة لم تمنع اختيار الولى من نسبة القتل إلى الشهود، وأما مسألة ولد الغصب، فنحن قد ذكرنا أن الغصب إثبات اليد بعدوانٍ على مالِ الغير، وهذا القدر مستقل كافٍ فى إيجاب الضمان، ولا

(١) انظر المهذب (١/ ٣٧٤).

نعتبر وراءه شيئًا آخر، وهذا لأن ما يستقل بإيجاب الضمان بنفسه إذا وجد، فلا معنى لضم شيء آخر إليه، وإثبات اليد على مال الغير مستقل بنفسه لإيجاب الضمان، لأن إزالته اليد التى يشيرون إليها لا يراد لعينها، وانما يراد لإثبات اليد، فإذا كانت الإزالة وصلة وذريعة، لم يعتبر وجودها بعد أن وجد المقصود، وتمام هذا فى تلك المسألة.

وأما مسألة إرضاع الكبيرة الصغيرة، فاعتبار وجود التعمد إلى الفساد بعد أن وجد الفساد بعيدٌ عن مسالك الشرع، والذى ذكر من قوله: إن الإلقام تعدٍّ، فإثبات التعدى فى إلقام الصبى الثدى متعذر، إلا باعتبار إفساد النكاح متصلٌ بهذا الفعل، سواء تعمد الإفساد أم لم يتعمد، وإذا اتصل الإفساد به، وكانت المرأة المرضعة منشدة للنكاح، فشرط قصدها التعمد أو عدم قصدها التعمد لا وجه له، كالرمى فإنه لما كان تعديًا بإصابته آدميًا، فبعد أن أصاب الآدمى، وتحقق قتله باعتبار تعمده وعدم تعمده، لا يكون له وجه الضمان فى الحالين.

وأما الذى قاله فى المرض، وملك النصاب، فهو تكلف شديد، والحق يجب للورثة قطعًا بعد الموت، واستناد وجوب هذا الحق إلى ابتداء المرض غير ممكن، لأنه إن كان المرض سبب الموت يضعف القوى فتركيب الآدمى على طباع مختلفة وأمشاج متباينة سبب للمرض وكل العلل، فإن ثبوت الاعتدال فى المتباينات عسرٌ جدًا، فالتركيب المختلف آيل إلى الانتقاض كما أن الضعف آيلٌ إلى الفناء، ومن دخل فى أمثال هذا فلا شك أنه ينقطع عليه، ويبقى فهمه حسيرًا فى بعض المداخل، وإنما المنع من التبدع فيما زاد على الثلث من قبل الشرع يجب للورثة من بعد، لا لحقٍ واجب لهم فى الحال، والدليل على هذا أن النبى ﷺ قال: «إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس». فأشار فى المنع إلى معنى بعد موته، لا إلى أمر قائم فى الحال.

وأما النصاب، فهو موجب للزكاة عند اتصال صفة النماء به، والنماء يتحقق بحول الحول، فهو عندنا مثل اليمين التى سبق ذكرها، واتصال الحول بالمال مثل اتصال الحنث باليمين، وجواز التعجيل لتبوع نفع للفقراء، لكن جواز هذا مع النفع بعد وجود السبب فى نفسه وإن تأخر الوجوب لتأخر الصفة، وكأن الشرع لم يلغ وجود السبب، واعتبر ذلك فيما يتصل بنفع الفقراء من إخراج زكاة إليهم، أو صرف عتقٍ إلى عبيد، أو إطعام مساكين ومحاويج، ولهذا لم يجوز الصوم فى الكفارة قبل الحنث، لأنه ليس بمتصل بنفع أحدٍ، والأصل أن كل معنىً يمكن اعتباره فى حكم ورد به السمع، فإنه يعتبر ولا

يعطل، وإرادة الشارع نفع المحتاج معتبر، وعدم تعطيل السبب بعد أن تحقق يعتبر، فبمجموع هذا ورد الجواز فى المحل فى تعجيل الزكاة، وقد ورد الجواز فى تعجيل الزكاة.

فأما أن يعمد إنسان، ويريد أن يحقق وجوب الزكاة بنفس النصاب، والشرع ورد بنفى الوجوب قبل الحول، ويجعل نفس ملك النصاب كافيًا لوجوب الزكاة، وقد وجدنا فى حول الحول اتصال معنى بالنصاب يصلح مؤثرًا فى إيجاب الزكاة من تحقق النماء فيه، فمحال، وصار هذا مثل اليمين والحنث، فاليمين سبب، والحنث يتصل، فيستقيم بناء إيجاب الكفارة على اليمين فى هذه الحالة، لأن المؤاخذة فى سببها، لابد من اعتبار هتك كما أن الزكاة مواساة، فلابد من اعتبار نماء، ثم هناك لم يعطل نفس السبب حتى اتصل به جواز الإخراج، وإن تأخر الوجوب كذلك، لا يعطل السبب فى الكفارة، فيتصل به جواز التكفير، وإن تأخر الوجوب، فهذا وجه الكلام على ما ذكره، وتمام هذا مذكور فى الخلافيات، فلا يعدم الناظر فى هذا الذى ذكرناه من مزيد فائدة على ما ذكرناه فى التعاليق والمصنفات.

* * *

(**فصل**) : ثم ذكر أنواع العلل المعتبرة فرعًا. فقال:

العلل المعتبرة أربعة:

- علة موجودة اسمًا ومعنًى وحكمًا.
- وعلة موجودة اسمًا ومعنًى لا حكمًا.
- وعلة موجودة حكمًا لا اسمًا ومعنًى.
- وعلة موجودة اسمًا لا معنًى ولا حكمًا.

فأما المعتبر من كل وجه، فنحو إعتاق المخاطب عبده، وطلاقه امرأته، وبيعه ماله، ونذره لصدقة شيء، وهذا ضرب لا إشكال فيه وهو الأصل، قال: وأما الموجود اسمًا لا معنًى ولا حكمًا، فنحو طلاق المرأة إن دخلت الدار، كان عقد الطلاق اسمًا، ولم يكن معنًى ولا حكمًا، على ما مر من قبل.

وأما الموجود اسمًا ومعنًى لا حكمًا، فهو مثل النصاب قبل الحول، فإنه علة الوجوب اسمًا ومعنىً لا حكمًا، لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول، وكذلك الجرح علة القتل، وقد وجدت صورةً ومعنىً لا حكمًا، وكذلك البيع بشرط الخيار علة للملك

اسمًا ومعنى لا حكمًا، وكذلك الطلاق الرجعى علة إبانة انعقدت اسمًا ومعنى وحكمًا وأما الموجود حكمًا لا اسمًا ولا معنى، فكالسفر، فإنه سبب للرخصة، والعلة هى المشقة، فأثبتت حكم العلة، وهى السقوط ولا مشقة، وهى العلة على الحقيقة، وكذلك الاستبراء يجب باستحداث ملك الوطء بملك اليمين، وإن كانت الأمة بكرًا، أو اشتراها من صبىٍّ، أو امرأة، والعلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد ولا ماء فى هذه المواضع، وكذلك الوضوء يجب عن النوم[1]، وإن لم يوجد الحدث، والعلة خروج النجس عندنا، أو خروج شىء من المخرج على أصل غيرنا، وكذلك إذا باشر امرأته، وإن انتشرت آلته وليس بينهما ثوب، وجب الوضوء، وإن لم يخرج شىء بيقين، والعلة هى الخروج، وكذلك الاغتسال يجب بالتقاء الختانين، وإن تيقن بعدم الماء[2]، والعلة خروج المنى عن شهوة، والسبب يثبت بالنكاح، وأصله الماء، وثبت وإن لم يطأها، ويعلم أنه لم يخلق من مائه، وهذا لأن السفر سبب ظاهر للمشقة عادة، والمشقة أمرٌ باطن، يتفاوت الناس فيها، وليس لها حدٌّ معلوم، ولو علق الحكم بحقيقة المشقة، لتعذر الأمر علينا، فعلقه الشرع بسببها فى العادات تيسيرًا علينا، فثبت الحكم، وإن عدمت العلة، لأن السبب حققها، وصار علة شرعًا، وكذلك خروج الحدث حال النوم أمر باطن، لو علق الحكم به لتعذر، فتعلق بالسبب المؤدى إليه ظاهرًا، وهو النوم الذى يُرخى مفاصله، تيسيرًا واحتياطًا لأمر العبادة، وكذلك الاستبراء لو علق بالماء، وهو أمر باطن، تعذر علينا مراعاته، فتعلق بالسبب المؤدى إلى خلط المياه، وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين، لأن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم للمالك الأول، فلو أتحنا للمالك الثانى بنفس الملك، لأدى إلى الخلط، بخلاف النكاح، فإن ملك النكاح إذا زال بعد الدخول، لابد من تربص من حيث البراءة، فالإطلاق للثانى بنفس الملك لا يؤدى إلى الخلط، وإذا كان كذلك أقيم سبب الخلط، وهو التأخير بنفس الملك، فقام الخلط حقيقة، تيسيرًا على العباد بتعليق الحكم بسبب ظاهر دون الماء الباطن.

واعلم أن هذا الذى ذكرهُ أول ما فيه أن يعمد فى كل فصل يذكره إلى تقسيم مفيدٍ، بأعداد الأربعة، ولابد أن يبلغ هذا العدد، ولا يزيد، فيستخرج بالنقاش أقسامًا، حتى يبلغ هذا القدر، ونعلم قطعًا أن هذا ليس من شأن المحقق وما بال هذا الفاضل وعدد

(١) انظر الهداية (١/ ١٥).

(٢) انظر الهداية (١/ ١٧).

الأربعة، وكيف يستقيم أن يصير هذا العدد مما لابد فيه، والنقصان فيه جائز متوهم، والدليل على أنه لم يكن من شأنه التحقيق فى هذه الفصول التى يذكرها أنه قسم العلل والأسباب، وجعل أحد الأقسام قسم علة توجد حكمًا بلا معنى، وإذا كانت العلة علة تسمية بلا معنى. فكيف يبنى عليه حكم من أحكام الشرع، وسبيلها أن تتبع العلل الصحيحة، ولا صحة لعلة ما، حتى تكون معنوية، وذكر أيضًا أحد الأقسام، قسم علة لا حكم لها، وإذا لم يكن للعلة حكم فكيف تكون علة؟ والمسائل التى ذكرها، فليس على ما زعم، ولأن لم تكن مشقة، فهو نادر، وكذلك النوم موجب خروج الحدث فى الغالب، فاعتبر الغالب فى هذين الموضعين، وأعرض عن النادر، وعلى أنه قد قال بعض أصحابنا وبعض أصحابهم: إن نفس النوم حدث، وهو طريق معتمد، وصار نفس النوم حدثًا بالنص.

وأما مسألة الاستبراء، فعندنا لابد من ماء حقيقة، أو توهم ماء، حتى لو عُدم كلاهما لم يجب الاستبراء، وكذلك فى النكاح لا نقول: إن نفس النكاح يثبت النسب. بل النسب عندنا بتوهم الماء، وهو إمكان الوطء، وثبت بنفس الإمكان احتياطًا للنسب. ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه، فقد جعل الشرع له سبيلاً إلى نفيه باللعان إلا فى موضع مخصوص من شخصٍ مخصوصٍ على ما عرف، فثبت النسب لهذا الولد الذى نقطع أنه ليس من هذا البائس، ويصير ربقة فى عنقه، ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال، وكذلك فى المواضع التى لا يرون اللعان بحال، وفى الأشخاص الذين لا يرون إيجاب اللعان، وهذا من الحرج والضرر الذى لا يجوز أن يطلقه حكمة الرب، وبفضله على عباده وحسن نظره لهم مثله، وكيف يأخذ الشرع ولد زنا، فيضعه فى حجر إنسان، ويلحقه به. ثم لا يجعل له سبيلاً فى التخلص منه، ولا قبح ولا فظاعة فوق هذا، ولا نفرة فى القلوب، ولا ضرر فى النفوس أشد من هذا، فدل حكاية مذهبهم على بطلانها، وما كانت حكايته معينة من إقامة الدليل على فساده. فنعلم قطعًا خطأ تأويله، ويجوز أن يقال فى مثل هذه المسألة: إن قائله أخطأ، ونحكم بخطئه ونقول: لو حكم حاكمٌ بثبوت النسب فى مثل هذه المواضع ينبغى ألا ينفذ حكمه.

* * *

(فصل)

ثم ذكر:

أنواع الشرط، وجعلها أقسامًا أربعة:

فقال: شرطٌ محض، وشرطٌ فى حكم العلة، وشرط هو فى العلامة المحضة، وشرط صورة ما له حكم.

فأما الشرط المحض فما يمتنع وجود الحكم إلا بوجوده، والشرط المحض بكلمة إن نحو قولك: عبدى حر إن دخل الدار، فإن التحرير قد انعدم حكمًا، وامتنع وجوده حتى يوجد الشرط.

قال: ووجود العتاق يضاف إلى الشرط، فأما وجوبه يضاف إلى قوله: أنت حر، وعلى هذا شروط العبادات، فإن الوقت علة الوجوب والعلم بالخطاب شرطه، فلا يوجد ابتداء الوجوب إلا بعد العلم، أو ما يقوم مقامه، ولكن يجب بالوقت، وكذلك الأداء إنما يثبت بالفعل من قيامٍ وقراءةٍ وركوعٍ، ولكن الوجود شرعًا يتعلق بالطهارة والنية، وسائر الشروط، وكذلك فى المعاملات فإن عقد النكاح يكون بالإيجاب والقبول، ولا يؤخذ شرعًا إلا بشهود.

وأما الشرط الذى هو فى حكم العلة، فنحو شق الزق للدهن وقطع حبل القنديل، ويضمن كأنه كل الدهر، أو أحرقه بالسراج وإن كان الشق بمباشرة إتلاف الزق، وإزالة لما يمنع سيلان الدهن، فيوجد السيلان عند الشق لا به، بل يكون الدهن سببًا لا مانعًا، لكنه فى حكم العلة، لأن تماسك الشيء يعتبر بقدر الممكن فى العادات، وتماسك الدهن محفوظًا عن التلف فى العادة لا يكون إلا بالأوعية، وكان سبب الدهن فى الوعاء حفظًا، فيكون شق الوعاء إتلافًا، وذكر مثل هذا فى قطع حبل القنديل، لأن التعليق بالحبل حفظٌ، وكان قطع الحبل إتلافًا.

قال: وهذا كالقتل، فإنه مباشرة إتلاف، ومعلوم أن القتل اسم لما يزيل الحياة، لا لما يفيد جزءًا معينا من شخص، وإنما كان كذلك لأن الحياة ليست بعين يمكن أخذها بمد اليد إليها، أو إتلافها بالقصد إليها بعينها، ولكن علق بقاءها محفوظة بسلامة بنيته، وكان نقض البنية، وبها قوامه إتلافًا للحياة.

وأما الطلاق فما يحفظ ترك التكلم به، وبه يبقى ملك الطلاق للزوج، فإذا تكلم به

وعلق الشرط، لم يعتبر الشرط حافظًا بل اعتبر مانعًا من الوقوع، واعتبر الإرسال عن لسانه اتباعًا وعلة، فلم يكن للشرط حكم العلة.

قال: وعن هذا الأصل. قال أبو حنيفة فى الطلاق المعلق بالولادة إذا أنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة: لم تطلق، لأن الشرط حكم العلة فى إيجاب الحكم، فلا يثبت وجوب الطلاق بشهادة امرأته.

وأما أبو يوسف ومحمد فيقولان: الوجوب لا يضاف إلى الشرط، فتبقى علامة محضة فى حق الوجوب، فيثبت بشهادة النساء وذكر مسائل له على هذا الأصل.

قال: وأما الشرط الذى هو فى حكم العلامة فالإحصان بعد الزنا، فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان رجمًا، فيصير ثبوت الإحصان عَلَمًا على موجود واجب قبله، فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجهٍ حتى أن أربعة لو شهدوا على الزنا، واثنان على الإحصان ثم رجع شهود الإحصان وحدهم لم يضمنوا شيئًا.

قال: وأما الشرط الذى هو شرط صورةً لا معنىً فالشرط الخارج عن وفاق العادة لقوله تعالى: ﴿**وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن**﴾ [النساء:٢٣] وقوله تعالى: ﴿**فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا**﴾ [النور:٣٣] وقوله: ﴿**فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات**﴾ [النساء:٢٥]، لأن العادة جارية بترك نكاح الإماء إلا عند عدم الحرة والعجز عنها، وليس لهذا الشرط حكم، ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلةٍ، والفائدة فى تخصيص الله تعالى هذه الحالة هى حالة الابتداء بهذه الحادثة فى العادات، فصارت هذه الحادثة أولى بالبيان، لأن الحاجة إليها أمس.

واعلم أن تقسيم هذه الشروط تقسيم باطلٌ أيضًا، والشرط لا يكون شرطًا، حتى تكون له حقيقة، وإنما يعدل إلى المجازفة بدليل، وأما الفرق بينه وبين العلة، فقد بيناه.

وإذا ثبت الفرقان فقوله: إن من الشروط ما يكون علة باطل، وأما مسألة شق الزق، وقطع الحبل فإتلاف عندنا بحكم التسبب إليه، وقد ذكرنا أن التسبب إتلاف.

وأما مسألة طول الحرة فى قوله تعالى: ﴿**فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم**﴾ [النساء:٢٥].

فظاهر الآية دل على أنه شرط، ومن قال: ليس بشرط فعليه إقامة الدليل.

وأما قوله تعالى: ﴿**وربائبكم اللاتى فى حجوركم**﴾ [النساء:٢٣]، فإنما سقط كونه

شرطًا بدليل قام عليه، وكان ظاهر الآية تقتضى أن يكون شرطًا، وقد ذكر أنواع العلامة وأقسامها، ولم أر فى ذكرها فائدة، فتركتها، فهذا جملة ما ذكره فى أقسام السبب والعلة والشرط.

وقد ذكرنا الكلام على جميع ذلك بحسب ما أذن الله تعالى، ونذكر الآن.

* * *

مسألة أسباب الشرائع

وهى مسألة لابد من ذكرها، وللفقهاء إلى ذلك حاجة شديدة لأنها تدخل فى مسائل كثيرة.

اعلم أن الواجبات الشرعية عندنا بالخطاب المحض من الله تعالى، فكل ما وجب فوجوبه بإيجاب الشرع، وكل ما حرم فحرمته بتحريم الشرع، ونقول على هذا: إن الإيمان وجب على العبد بإيجاب الله تعالى، وكذلك الصلاة والزكاة وسائر العبادات وجوبها على العباد بإيجاب الله تعالى.

قال أبو زيد فى كتاب تقويم الأدلة: إن أصل الدين وفروعه من العبادات، والكفارات والحدود، والمعاملات مشروعة بأسباب عرفت أسبابًا لها، بدليل قام على ذلك.

وأما الأمر فإنه لا إلزام إذا ما وجب علينا بسببه، كما يقول البائع للمشترى: اشتريت، فأد الثمن كان الأمر طلبًا للأداء، لا سببًا للوجوب فى الدية.

قال: وعندنا أن الواجب فى الذمة لا يجب نحو الوجوب بل بالطلب من مستحقه، وذلك بالخطاب والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب، وذلك لأنا نجد وجوب حقوق الله تعالى على من لا يصح خطابه نحو النائم، والمغمى عليه، والمجنون إذا قصر جنونه، وإن قصر وقت العبادة، وكذلك الصبى على أصل الشافعى يلزمه الزكاة، وكفارات الإحرام، وكفارة القتل، وإن كان طفلاً لا يتصور خطابه فعلمنا أن الوجوب بأسباب غير الخطاب حتى صحت فى حقهم كما فى حق غيرهم، وهو كما يلزمه من حقوق العباد بمداينة الولى، وكما يعتق عليه أبوه إذا ورثه، لأن السبب هو الملك، وقد صح فى حقه.

ألا ترى: وجوب الأداء لما كان بالخطاب لم يلزم واحدًا من هؤلاء أداء حقوق الناس، كما لم يجب أداء حقوق الله تعالى، والدليل عليه أن الصلوات تجب متكررة، وكذلك سائر الحقوق فى الأمر بالفعل لا يقتضى التكرار بحال، أطلق أو علق بوقت فإن من قال لآخر: تصدق بدرهم من مالى، لم يملك إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال حين يصبح أو يمسى أو قال لمجىء عدوٌ لما لم يجب التكرار بنفس الأمر، علمنا أن التكرار سبب موجب لتكرار الوجوب كل حين يتكرر.

قال: فنقول وبالله التوفيق: إن سبب وجوب أصل الدين، وهو معرفة الله تعالى هو الآيات فى العالم الدالة على حدث العالم[1]، وهى دائمة أبدًا، لا يمكن زوالها عنه،

---

(١) قال الشيخ الصعيدى: للفلاسفة فى هذا الموضوع آراء غريبة و أقوال لا مدلول لها إلا فى مخيلتهم يقولون: إن المبدأ الفياض وهو الله تعالى لكونه واحدًا من كل الجهات لم يصدر عنه غير شيء واحد ويستحيل أن يصدر عنه غيره على قاعدتهم المشهورة (الواحد لا يعمد عنه إلا الواحد) وسموه العقل الأول ثم هذا باعتبار جهاته الوجود والوجوب بالغير والإمكان يصدر عنه أشياء ثلاثة: عقل ثان ونفس وجسم (جرم الفلك) وهكذا إلخ العقول العشرة ثم عن العاشر تصدر العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض، ومنها تكونت المواليد الثلاثى المعادن والنباتات والحيوانات ويسمى العنصر باعتبار تركب الجسم منه اسطقسا وباعتبار تحليله إليه عنصرًا والفلكيات عندهم قديمة بموادها وصورها وأشكالها سوى الجزئى من الأوضاع والحركات والعناصر القديمة بموادها وصورها لكن بالنوع أما الصورة الشخصية لها فحادثة والمشهورة أن صورها قديمة بالجنس وهى الصورة الجسمية أعم من أن تكون فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية أو غيرهما وأما بالنوع فحادثة أيضًا فيجوز أن يكون نوع النار حادثًا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ويرد عليه بأنهم صرحوا بأن صور الاسطقسان باقية فى أمزجة المواليد الثلاثة وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها فيلزم قدم الصور العنصرية كذلك والكون والفساد فى العناصر إنما هو فى الأفراد الشخصية لا النوعية.

هذا ملخص مذهبهم فى قدم العالم وأشهر أدلتهم عليه أن العالم جائز أن يكون محالاً أو واجبًا لذاته لما هو ظاهر فتعين أن يكون جائزًا وعليه فإن وجد فى الأزل ما يلزم لوجوده وجب وجوده فيه لاستحاله تخلف المعلول من ملته التامة وإن لم يوجد لزم نقص الواجب وهو محال وردوا دليلنا الآتى (بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بأنه غير تام لجواز أن يكون حدوثهما باعتبار الشخص وتكون قديمه باعتبارها النوع كما هو عندهم فلا يكون ما قامت به حادثًا وأجيب عن هذا بأمور منها: ان النوع كلى والكلى لا وجود له إلا فى ضمن الجزئى فيستحيل أن يكون قديمًا مع حدوث جزئيه بل لابد أن يكون قديمًا مثله وهو باطل إذ الجزئى حادث بالمشاهدة ولهم الرد على هذا بأنه يعد جعلهم الجزئيات لا نهاية لها لا يلزم قدم جزئى منها لأن تلك السلسلة الغير المتناهية كافية فى أن يوجد فى ضمنها النوع ولا يلزم ذلك المحزور ورد دليلهم بأنه مبنى على أن العالم صادر عن الله جل شأنه بطريق التعليل من غير أن يكون له فيه اختيار وهو نقص يستحيل عليه فلابد من الاختيار وهو سابق بالضرورة على العالم فيثبت حدوثه قالوا: هذا فى اختيار الحادث يحتاج إلى التوجه وصرف القدرة نحو المقدور والتهيؤ للإيجاد ومحال ذلك فى اختيار الواجب ورد بالمنع وأنه يستحيل أن يكون له اختيار فى إيجاد العالم مع كون وجوده مقارنًا لوجوده بالضرورة وإرادة الله شأنها الترجيح والتخصيص أى وقت شاء فالله يسبق اختياره للإيجاد ولكن لا يكون الإيجاد إلا فى الوقت الذى شاءه فيه ولا شيء من تلك النقائص التى فى الحادث هنا قطعًا.

فلأن وجوب أصل الدين كذلك بحيث لا يحتمل النسخ، والزوال والتبدل، وإنما يسقط

= والعالم حادث عند المتكلمين والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون أعراضًا أو أعيانًا فالأعراض بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون والضوء الآتى بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كالسكون ينعدم بالحركة والظلمة بالضوء وانعدام الشيء ينافى قدمه وذلك لأن القديم أما أن يكون واجبًا بذاته أو يستند إلى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد والاختيار لأنه لا يكون إلا فى الحادث على ما تقدم فيه فإن كان واجبًا بذاته فالمنافاة ظاهره وإن كان مستندًا إليه على طريق الإيجاب يمتنع عدمه من حيث إنه يلزم عليه تخلف المعلول على علته وهى الواجب لذاته والتخلف محال وما يقال من أنه لا يجوز أن يستند لشروط متعاقبة لا إلى نهاية ثم ينعدم بفقدها مع أنه قديم، أو بشرط عدم حادث وعند وجوده ينعدم مردود ببرهان التطبيق الآتى أما فى الأول فظاهر وأما فى الثانى فلأن عدم الحادث لابد أن يشترط بأمور لا نهاية لها ينقطع بعدمها فيجرى فى تلك الأمور البرهان أيضًا.

وللأشعرى طريق آخر فى إثبات حدوث الأعراض وهو أنها لو كانت باقية والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض وهو بديهى البطلان وسيأتى بيان ضعف هذا الدليل.

وأما الأعيان فهى حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبيان المقدمة الأولى أن الأعيان لا تخلو إما أن تكون متحركة أو ساكنة إذ الحركة على آخر تحقيق لها كون أول فى مكان ثان والسكون كذلك كون ثان فى مكان أول وقيل: إن الحركة هى الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى حين آخر والسكون ما لم يكن كذلك فيشمل ما لم يكن مسبوقًا بكون أصلاً كما فى أن الحدوث بخلافه على الأول ورد ذلك بأن آن الحدوث لا لبث فيه فلا يصح جعله من السكون وخروجه عن الحركة والسكون على ما هو التحقيق لا يضر فى دعوى حدوث الأعيان لأن هذا الكون حادث أيضًا فعدم الخلو عنه يستلزم حدوث الأعيان وقيل: إن الحركة هى مجموع الكونين فى الخبرين والسكون مجموع الكونين فى الحيز ويرد عليه بأنه فى صورة ما إذا حدث شيء فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث إلى مكان آخر يلزم أن يكون الثانى جزءًا من الحركة والسكون كما يؤخذ من تعريفهما فلا تمتاز الحركة عن السكون ويكون الساكن فى آن سكونه الثانى شارعًا فى الحركة وذلك بديهى البطلان ولأجله حمل المحققون هذا القول على غير ما يقيده ظاهره وأن الكون السابق لتوقف الحركة والسكون عليه سهل جعله جزءًا منهما على طريق المسامحة والتجوز وإطلاق الجزء على هو شرط شائع كثير الوقوع.

والحركه والسكون حادثان لا محالة أما أولاً فلأنهما من الأعراض وقد ثبت حدوثهما ولأن الحركات لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضى المسبوقية بالحال الأول والأزلية تنافيها والسكون قابل للحركة بدلالة التماثل فى التركب من الجواهر الفردة المتماثلة وأيضًا فهو جائز العدم فيمتنع قدمه على ما تقدم والقول بأن قدمه بطريق التعليل لا ينافى كونه ممكنًا بالنظر لذاته يبطل بأن كونه كذلك أمر يعتبره العقل وهو غير جواز وقوع العدم فإن هذا مستحيل فيه لما =

الأداء فى بعض الأحوال للعجز، كما يسقط أداء الصلاة عن النائم مع الوجوب عليه، وسبب وجوب الصلاة أوقاتها، بدليل تكرر الوجوب بتكرر الوقت، فإنها لو كانت شروطًا لما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها، ولا يعقل غير الخطاب سببًا آخر للوجوب مع الوقت، ولما بطل أن يكون الخطاب موجبًا للتكرار بقى الوقت سببًا بنفسه، وصار الخطاب سببًا ملزمًا إذا وجب فى ذمته بسبب آخر، ويدل عليه: أنه يضاف إليه. فيقال: صلاة الظهر والعصر، ومطلق إضافة الحادث إلى شيء يدل على حدوثه، كما يقال: كفارة القتل، وغرامة الإتلاف، ووجوب هو الحادث عند وجود الوقت، دل أن الوجوب كان بالوقت، وقد يضاف إلى الشرط أيضًا، لكنه يكون على وجه المجاز، كما أن الحكم وجد عنده، والكلام لحقيقته إلى أن يقوم الدليل على المجاز، ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾ [الإسراء:٧٨] واللام تذكر للتعليل فى مثل هذه المواضع، كما يقول القائل: يتطهر للصلاة، وتأهب للشتاء، فثبت أن السبب هو الوقت، وكل جزء من الوقت سببٌ تام، فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع، لوجبت بعد الوقت، كالزكاة تجب بعد الحول، قال: وأما الصوم، فسببه الشهر، لأنه يضاف إليه. فيقال صوم رمضان، ويتكرر بتكرره كالصلاة مع الوقت.

وقال عليه السلام: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»[1].

كما قال تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾ [الإسراء:٧٨].

وقال تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة:١٨٥].

علق إيجاب الأداء بشهود الشهر، فعلم أنه سبب الوجوب حيث استقام طلب الأداء بعده، كالرجل يقول: من اشترى شيئًا، فليؤد ثمنه، أى ليؤد الواجب بالشراء قال: وسبب وجوب الزكاة النصاب من المال الذى عرف فى الزكاة، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف النصاب فى وقتٍ واحدٍ، وبدليل الإضافة إليه. فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة.

= يلزم عليه من تخلف المعلول عن علته وهذا الجواب هو ما يقبله الذوق السليم وبه يندفع الشبهات الواردة فى هذا المقام التى جعلت البعض فى حيرة حتى ألجأته إلى أن يقول كل قديم فهو واجب لذاته حتى لا يرد هذا الاعتراض من أصله وما قاله ظاهر البطلان.

وأما المقدمة الثانية فبديهية الثبوت إذ ما لا يخلو من الحوادث لو كان قديمًا لزم قدم الحادث وهو محال، انظر زبد العقائد النسفية، ص (٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠).

(١) أخرجه البخارى: الصوم (٤/ ١٤٣) ح (١٩٠٩) ومسلم: الصيام (٢/ ٧٦٢) ح (١٨/ ١٠٨١).

وقال عليه السلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[١].

وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، وترد فى فقرائهم»[٢].

والغنى يكون بالمال.

وأما الحول إنما اعتبره الشرع، تيسيرًا للعباد، وهذا لأن المال إنما يعتبر سببًا إذا أعد للنماء بسببه من تجارة، أو إسامة والنمو لا يكون إلا بمدة، وقام الحول مقام النمو الذى يصير به المال سببًا، ولما قام مقام السبب تكرر الوجوب بتكرره.

قال: وسبب وجوب الجزية الرءوس[٣] بأوصاف معلومة، لأنه يقال: خراج الرأس يتضاعف بعدد الرءوس.

قال: وسبب العُشر الأراضى النامية، وكذلك الخراج، بدليل أنه يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض.

وأما الحج فسبب وجوبه البيت دون الوقت، بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت، ولذلك يضاف الحج إلى البيت. فيقال: حج البيت.

قال الله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران:٩٧].

قال: وأما الوقت فشرط فى هذا الموضع عنده يجب الحج وأما الاستطاعة فصفة للعبد عندها يحل الوجوب، وكان اعتبارها تيسيرًا على العباد، كما فى السفر بلا زاد، ولا راحلة من المشقة، وليست الاستطاعة بصفة لما هو سبب، فلم يجعل من السبب.

ولهذا قيل: إذا عجل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزأه[٤]، وتيسير الاستطاعة بملك الزاد والراحلة، وقد جاز الأداء قبل ملك ذلك دل أن السبب قد وُجد، كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة، لأن السبب وهو الشهر قد وجد، ولذلك لا يتجدد الوجود بتجدد ملك الزاد والراحلة، لأنه ليس بسبب، وأما سبب وجوب صدقة الفطر

---

(١) أصله عند البخارى ومسلم، أخرجه البخارى: الزكاة (٣/ ٣٤٥) ح (١٤٢٦) عن أبى هريرة بلفظ «خير الصدقة ما كان...»، ومسلم: الزكاة (٢/ ٧١٧) ح (٩٥/ ١٠٣٤) عن حكيم بن حزام بلفظ البخارى، وأحمد: المسند (٢/ ٣٠٩) ح (٧١٧٤) ولفظه.

(٢) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/ ٣٠٧) ح (١٣٩٥)، ومسلم: الإيمان (١/ ٥٠) ح (٢٩/ ١٩).

(٣) انظر الهداية (٢/ ٤٥٢).

(٤) مذهب الحنفية أن العبد إذا حج قبل العتق وعتق لم يجزيه هذا عن حجة الإسلام، انظر الهدايه (١/ ١٤٧).

على المسلم وأيش يلزمه مؤنته[1]، فولايتـه عليه، ووقت الفطر شرط عـمل السبب فى الإيجاب عنده، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس، وإن كان يوم الفطر واحدًا.

وأما إضـافة الصدقـة إلى الفطر، فمجـاز لأنها تجب فيـه، لا لأنه سبب، وهذا لأن الرأس ليس سبب كل حين، لأن صدقـة الفطر لا تجب كل حين، وكل ساعة، وإنما هو سبـب للوجوب فى وقت خـاص، وهو انفجـار الصبح يوم الفطر، فـإذا لم يكن أهلاً للوجوب عليـه، لم يجب كمـا لا يجب الحج على المستطيع إذا كـان كافرًا أو صـبيًا فى أشهـر الحج، ولا فرق بينهمـا إلا أن ذلك الوقت ممدود، وهذا الوقت مقصـور، فعلى هذا لا تجب صـدقة الفطر على كل كـافرٍ يسلم بعـد الصبح، لأنه ليس بأهلٍ لـلوجوب عليه.

قال: وأما الكفـارات فأسبابها ما أضـيفت إليها، كالزنا والسرقـة، والقذف، وشرب الخمر، والسكر، وسبب وجوب الطهارة الصـلاة، لأنه يقال: طهارة الصلاة ويسقط فى نفسـه إذا سقطت الصـلاة، والشروط لا تجب إلا بما علق صـفتـها بهـا، كالشـهادة فى النكاح، واستقبال القبلة فى الصلاة.

وأما أسباب المعاملات، فتعلق بقاء المقدور بتعاطيها، وبيان ذلك: أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقـاء جنسه إلى القيامة من طرق التنـاسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور النساء فى موضع الحـرث، فشرع الله تبارك وتعالى له طريقًا يتأدى به مـا قدر الله تعالى من غيـر أن يتصل به فساد وضـياع، وهو طريق الازدواج، بلا شركـة فى الوطء، ففى الوطء على التغالب فسـاد، وفى الشركة ضياع النسل، فإن الأب متى اشـتبه عليه الولد بقى على الأم، وما بهـا قوة كسب الكفارات فى أصل الجـبلة، ولذلك خلق النفوس، وقدر بقاءها إلى آجالها، ولا طريق للبقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض بقدر المحتاج إليه لكـل شخص أن يتهـيأ له إلا بأناسٍ آخـرين، وعافى أيديهم، فـشرع لذلك أسـبابًا للإصابة على تراضٍ، ليكون طريقًا لبقـاء ما قدره الله تعالى من غير فـساد، ففى الأخذ بالتغـالب فساد، ويدل عليه أن الله تعـالى خلق الدنيا دار محنة وابتـلاء، بخلاف هوى النفس على ما قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليـعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦].

والعـبادة إعمـال بخلاف هوى الـنفوس، وما خـلق الدنيا دارَ نعـيم، واقتـضاء شـهوة للمؤمنين، وإنما هو للمـؤمنين فى الدار الآخرة، فعلمنا أن الله تعالى مـا شرع لنا طريق

(١) انظر الهداية (١/ ١٢٤).

الأكل والوطء، وما يستوفى من الشهوات بالأموال لأنفسنا. بل بحكم ابتلائنا بإقامته وفى الناس مطيع يعمل لله تعالى بلا شهوة له، وعاصٍ لا يعمل فخلق الشهوات مقرونة بها، ليأتيها المطيع بحق الأمر، والعاصى فيتأدى بالفريقين جميعًا حكم قدرة الله تعالى، فيكونوا جميعًا فيما فعلوا مبتلين بأمر حكمه، عاملين له، بخلاف هوى نفوسهم فالكافر يهوى خلاف الله تعالى فيما أمره وقدره جميعًا، وعلى هذا أفعال الكفرة جهلاً وتعنتًا لا يخرجهم من كونهم مبتلين بها من الله تعالى، بخلاف هوى نفوسهم، فإن الله تعالى قد قدر أن يكون للنار قوم استوجبوها بما كان منهم، وكذلك قدر أن يكون للجنة خلق استوجبوها بما كان منهم جزاءً وفاقًا، فَحُفّت النار بالشهوات، والجنة بالمكاره فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه مبتلى، بإقامة حكم الله تعالى على ما قال: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس**﴾ [الأعراف:١٧٩]، وإنما كانوا لجهنم لما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار. وقال تعالى: ﴿**فسنيسره لليسرى**﴾ [الليل:٧] وقال: ﴿**فسنيسره للعسرى**﴾ [الليل:١٠] وقال عليه السلام «كل ميسَّر لما خلق له»[(١)].

فصار كل منا مبتلاً بما خلق له فى عاقبة أمره تقديرًا أطاع الأمر وارتكب النهى إثباتًا لقهر العبودية عليهم، وعظمة الألوهية تبارك الله الواحد القهار، فالمطيع فى طاعة ربه. لأول أمرٍ مبتلاً، بخلاف هوى نفسه، والآخر مبتلاً فى طاعة نفسه، لإقامة حكم الله فى عاقبة أمره، بخلاف هوى نفسه، إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر، وابتلاء الكافر بالقدر، والحكم لله الأكبر، هذا كلام أبى زيد سردته بما فيه، ولم أترك منه إلا الذيل الذى لا يعبأ به.

واعلم أن الذى قاله خطأ واختراع، ولا أظن أن أحدًا قبله صار إليه وإنما الناس كانوا على أحد قولين فى الإيمان، فذهب أهل السنة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع، وذهب طائفة إلى أن الوجوب بالعقل، ولم يعرف أن أحدًا من الأمة قال: إن وجوب الإيمان ينصب الدلائل من رفع السماء، وبسط الأرض، ونصب الجبال، وخلق الشمس والقمر والكواكب، فإنما فى هذا القول أنه خلاف الأمة، ومكابرتهم باختراع قول ثالث لم يُعرف.

وأما سائر العبادات وكل الأوامر والنواهى الواردة من الشرع فقد قالت الأمة: إن عامتها سمعية وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره فى أشياء يسيرة، وذلك مثل شكر

(١) أخرجه البخارى: التوحيد (١٣/ ٥٣٠) ح (٧٥٥١) ومسلم: القدر (٤/ ٢٠٤١) ح (٩/ ٢٦٤٩).

المنعم، ومنع الظلم وغير ذلك.

فأما العبادات المعروفة، والكفارات، والتحميدات، وغاية الحدود، فقد أجمعت الأمة أنها سمعية، ومعنى قولهم: إنها سمعية أنها وجبت بالسمع، وهو خطاب الله تبارك وتعالى بالإيجاب، فإن قالوا: نحن نقول: إنها سمعية على معنى أن الله تعالى وضع هذه الأسباب، وجعلها موجبة.

قلنا قولنا: واجبات سمعية أنها وجبت بأقوال مسموعة، لأن ما لا يسمع لا يكون سمعية، والسمع يختص بالأقوال، وإذا كان على ما قالوا، لم تكن سمعية ولا عقلية، إما لا يكون سمعية، لأنه لم يكن وجوبها بقول يسمع، وإما لم تكن عقلية، لأن ما قلتم يقتضى وجوبها على من لا يعقل لتحقق هذه بالأسباب فى حق الكل على العموم من العقلاء وغير العقلاء. ثم يدل بدليلين واقعين فى أن الوجوب بالخطاب. فنقول: أمرُ الله تعالى مؤثر فى الإيجاب، لأن الله تعالى رب الخلق والفهم، والخلق عبيد له، وأمر المالك مؤثر فى الإيجاب على العبد مثل ما تعرفه من أمرنا على عبيدنا ومماليكنا، فأما زمان يأتى ويمضى وما كان يوجد ويذهب، ومال يملكه العبد ويفنى لا يعرف لها تأثير فى إيجاب شىء على العبد، ويعنى بالأزمان أزمان الصلوات، وزمان الصوم، ويعنى بالمكان ما ذكروه من البيت، وأنه سبب الحج، ويعنى بالمال مال النصاب فلا يعرف لهذه الأشياء تأثير فى إيجاب شىء منها. نعم يجوز أن يكون الزمان علامة وأمارة، وكذلك المكان. أو يقال: إن الزمان ظرف العبادة، والمكان مكان العبادة، والمال محل الواجب من الزكاة والكفارات، والنصوص التى وردت فى الكتاب والسنة تذكر هذه الأشياء، فإنما هى على هذا المعنى لا غير، وقد ورد النص فى أن الله تعالى هو الموجب للأشياء. قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد فى فقرائهم»[1].

والحديث الآخر حديث ضمام بن ثعلبة أنه قال: يا رسول الله إن رسولك أتانا وأخبرنا أن الله تعالى فرض علينا كذا وكذا الخبر، ويدل عليه قوله تعالى: **﴿ولله على الناس حج البيت﴾** [آل عمران ٩٧].

وهذا نص فى أن الله تعالى هو الذى أوجبه علينا، فإن قيل: نحن نقول: إن الله

(١) تقدم تخريجه.

تعالى فرض علينا، لكن على معنى أنه تعالى نصب الأسباب، وهذه الأسباب للإيجاب.
ثم قالوا: إن الأوامر الواردة فى الشرع من قوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ [البقرة.٤٣]. وقوله عليه السلام: «صوموا شهركم، وصلوا خمسكم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم، وحجوا بيت ربكم»[١]. مفيدة فعل الأداء، فأما أصل الإيجاب، فكان الذى قدمناه، وهذا لأن قوله: صلِّ، وزك، وصم، وحج أمر بالفعل، والأمر بالفعل تالى الوجوب، فإذا لم يتقدم الوجوب لم يتصور الأمر بالأداء.

والجواب: أنا قد بينا أن هذه الأشياء لا تصح أسبابًا، وأما الخطاب فصالح للسببية.

وأما قولهم: إن الله تعالى جعل هذه الأشياء أسبابًا للوجوب.

قلنا: هذه دعوى لابد عليها من دليل، ومجرد الإضافة لا تدل على السببية، لأن الشىء قد يضاف إلى سببه، وقد يضاف إلى شرطه، ويضاف إلى محله.

فإن قالوا: إن الأصل ما قلنا.

قلنا: ليس كذلك، لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف، وكل ما يصلح تعريفًا للشىء يصلح للإضافة التى قلتم، وعلى أنه يقال: دين الله، فيضاف إلى الله. فهل نقول: إن الله تعالى سببٌ للوجوب.

وأما قولهم: فى الدليل على ما ادعوه بثبوت تكرره عند تكرر الوقت قلنا: هو لقيام الدليل، وهذا لأن الأمر لا يدل على التكرار بنفسه.

فأما عند وجود قرينة تنضم إليه يدل على التكرار، فيدل عليه، وعلى أنه قد قال جماعة من أصحابنا: إن الأمر المعلق بالوقت يتكرر بتكرر الوقت، وهذه الأوامر معلقة بالأوقات، فتكررت بتكرر الأوقات، فسقط ما قالوه جملةً.

وأما قولهم: إن الأوامر الواردة فى الكتاب والسنة إنما تدل على فعل الأداء. قلنا: يدل على الوجوب أولاً. ثم يدل على فعل الأداء، مثل السيد إذا قال لعبده: اسقنى فإنه يدلل على الوجوب عليه، ويدل على فعل السقى، ونحن نعلم قطعًا أن وجوب السقى فى هذه الصورة كان بقوله: اسقنى لا بشىءٍ آخر، فقدم عليه، فعلمنا أن الأمر المجرد على الوجوب الذى يعتقدونه بالسبب، ودل على الفعل أيضًا، وهذا فصل معتمد، وقد ذكرنا فى الخلافيات: أن الواجب ليس إلا أداء الفعل، وهو مستفاد بخطاب

(١) أخرجه الترمذى: الصلاة (٢/ ٥١٦) ح (٦١٦) وقال: حسن صحيح، أحمد: المسند (٥/ ٣٠٩) ح (٢٢٣٢٣).

الشرع بالاتفاق والوجـوب الذى يدعونه لا يمكن تحقيقـه إلا بإيجاب الفعل، وهذا لأن الصلاة فعلٌ، والصوم فعلٌ، وكذلك سائر العبادات والكفارات فى نظائر هذا، والخصم يورد على هذا الواجبـات التى تأخر أداؤها، مثل الصوم على الحـائض، وعلى المسافر، والمريض، والصوم على المغمى عليه.

وأجبنا عن هذا: بأن فى هذه المواضع لا نقول بالوجـوب من قبل، إنما يجب الصوم على الحائض إذا طهرت، وأمـا المريض، والمسافر فقـد وجب الصوم عليهما، والتـأخير رخصة، ونحن لا ننكر أن يتوجه الوجوب ثم تعتـرض رخصة مؤخرة، وهذا قد قررناه فى مـسائل الفـروع، ولكن اختـرنا فى الأصـول الجواب الأول، وهو أحـسن وأبين، وأقطع للخصومة والمنازعة.

وأما وجوب الزكاة والكفارات عندنا فى أموال الصـبيان، فذاك بأمر الشرع والأصل أن كل ما أدى إليه إيجابه إلى إيقاع الصبى والمجنون فى كلفـة وطلبة، فهو موضوعٌ عنه رحمـة من قول الله تعالى، وذلك كالعـبادات البدنيـة، فأما ما يكون وجـوبه فى الذمة والأداء بالمال، ويتأدى بفـعل الغير، فـإيجابها عـليه لا يوقعـه فى كلفة فيـجب فى ذمة بخطاب الشرع وإيجابه، ثم الخطاب بالأداء يتـوجه على الولى دون الصبى، وهذا على ما عرف فى مسألة زكاة الصبى، وقد اقتصرنا فى الجواب على هذا القدر لئلا يطول وفى كـلامه الذى حكيناه خـبطٌ عظيم، وصـدقة الفطر لازمـة لأنه إنما يعـرف صدقـة الفطر بالإضافة إلى الفطر، ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سببًا، وفى الجزية يقال: خراج الرأس فيبقى على هذا أن لا يتكرر كما أنهم لمـا قالوا: إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة لا يتكرر، وفيما قلناه من قبل كفاية. والله أعلم.

وحين انتهى الكلام فى القياس، فنذكر الكلام الآن فى الاجتهاد، وما يتصل به.

* * *

القول فى الاجتهاد وما يتصل به

وبيان قولنا: إن الحق فى قول واحد من المجتهدين، وأن الباقى خطأ متروك.

اعلم أن الاجتهاد[1] وهو بذل الجهد فى استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها.

وقال بعضهم: الاجتهاد هو طلب الحق بقياس، وغير قياس.

وقال بعضهم: ما اقتضى غالب الظن فى الحكم المقصود.

وقال بعضهم: طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه[2].

وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء.

ثم اعلم أن المخاطب بالاجتهاد أهله، وهم العلماء دون العامة فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها فى النصوص والظواهر فى منطوقها إلى مفهومها، ومن أفعال الرسول الله ﷺ، وإ قراره، وفى إجماع علماء الأنصار، فإن وُجد فى شىء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجده طلبه فى الأصول، والقياس عليها، وبدأ فى طلب لعلة بالنص، فإن وجد التعليل منصوص عليه عمل به، فإن لم يجد فى النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر فى الأوصاف المؤثرة فى الأصول فى ذلك الحكم، والمؤثر ما بيناه من قبل.

---

(١) قال: الشيخ الفيروزآبادى: والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد، انظر القاموس المحيط (١/ ٢٨٦).

(٢) وقد عرفه العلماء بتعريفات أخرى:

فعرفه الرازى بأنه: استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه. انظر المحصول (٢/ ٤٨٩).

وعرفه إمام الحرمين بأنه: تفريغ الوسع فى تحصيل المقصود، انظر الكافية فى الجدل ص (٥٨).

وعرفه الآمدى بأنه: استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. انظر إحكام الأحكام (٤/ ٢١٨).

وعرفه الغزالى بأنه: بذل الجهد واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال. انظر المستصفى (٢/ ٣٥٠).

وعرفه البيضاوى بأنه: استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية. انظر نهاية السول (٤/ ٥٢٤).

وعرفه صاحب حاشية التلويح على التوضيح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى. انظر التلويح على التوضيح (٢/ ١١٧).

وقد قيل: إن **الاجتهاد فى حق العلماء على ثلاثة أضرب:**

فرضٌ على العين، وفرضٌ على الكفاية، وندبٌ.

أما فرضه على الأعيان ففى حالتين:

إحديهما: اجتهاده فى حق نفسه فيما نزل به، لأن العالم لا يجوز أن يقلد فى حقه ولا فى حق غيره.

والحالة الثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور، وإن اتسع وقتها كان فرضها على التراخى.

وأما فرضه على الكفاية ففى حالتين:

إحديهما: فى حق المستفتى إذا نزلت به حادثة، فاستفتى أحد العلماء، كان فرضها متوجهًا على جميعهم، وأخصهم بفرضها من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع القياسه عليهم عُذروا، وإن كان فرض الجواب باقيًا عند ظهور الصواب.

والحالة الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النظر، فيكون الاجتهاد مشتركًا بينهما، فأيهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنه.

وأما الندب ففى حالتين:

إحديهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل، ليسبق إلى معرفة حكمه على نزوله.

والحالة الثانية: أن يستفتيه سائل قبل وقوعها به، فيكون الاجتهاد فى الحالتين ندبًا.

* * *

(فصل)

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد، فنذكر: من يجوز له الاجتهاد. فنقول:

صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية، ومعرفتها بستة شروط:

أحدها: أن يكون عارفًا بلسان العرب من لغةٍ وإعرابٍ، وموضوع خطأهم فى الحقيقة والمجاز، ومعانى كلامهم فى الأوامر والنواهى، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك[1]

---

(١) انظر نهاية السول (٤/ ٥٥١، ٥٥٢) سلم الوصول (٤/ ٥٥١)، انظر المحصول (٢/ ٤٩٨) إحكام الأحكام (٤/ ٢٢٥)، جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٢/ ٣٧٩)، انظر المستصفى (٢/ ٣٥١) فتح الغفار بشرح المنار (٣/ ٣٤)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٧).

لأن السمع فى شرع الإسلام ورد بلسان العـرب، لأنه مأخوذ من الكتاب والسنة وهو ما ورد بلسان العرب قـال الله تعالى فى الكتاب: ﴿**بلسان عربى مبين**﴾ [الشعراء:١٩٥] وقال عز من قائل: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه**﴾ [إبراهيم:٤].

فإن قيل: قد كان من تقدم من الأنبياء مبعوثًا إلى قومٍ خاصة، فجاز أن يكون مبعوثًا بلسانهم، ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الأمم، فلم صار مبعوثًا بلسان بعضهم؟.

قلنا: لا يخلو إما أن يكون مبعوثًا بلسان جميعهم، وهذا خارج عن العرف، والمعهود من الكلام، ويبعد بكل مـحل أن يرد كل كلمة من القرآن مكررًا بكل الألسنة، وإذا لم يجز هذا، وكـان لابد أن يكون بلسان بعضـهم، كان لسان العـرب أحق من كل لسانٍ، لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أول المخاطبين، ومعرفة لسان العرب فرض على العموم فى جميع المكلفين، إلا أنه فى حق المجتهـد على العموم فى إشرافه على العلم بألفاظه ومعانيه، أما فى حق غيره من الأمة خـاص فى ما ورد التقيد به فى الصلاة من القراءة، والأذكار، لأنه لا يجوز بغير العربية.

فإن قيل: إحاطة المجـتهد بجميع لسان العرب ممتـنعٌ، لأن أحدًا من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم، وكيف يحيط؟ ولأن الإحاطة بجميعه شاغل عن الاشتغال بغيره.

قيل: لسان العرب وإن لم يحط به واحد من العرب، فإنه يحيط به جميع العرب.

كما قـيل لبعض أهل العلم: من يعرف كل الـعلم. قال: كل الناس والذى يلزم فى حق المجتهد أن يكون مـحيطًا بأكثر كلام العرب ويرجع فيمـا عزب عنه إلى غيره، وهو كما أن جـميع السبب لا يحيط به أحـد من العلماء، وإنما يحيط به جمـيع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطًا بأكثرها صح اجـتهاده ويرجع فيما عزب عنه إلى من يعلمه، فكذلك ها هنا.

وأما الشرط الثانى: هو أن يكون مشرفًا على ما تضمنـه الكتاب من الأحكام الشرعية من عموم وخصوص، ومبين ومجمل، وناسخ ومنسوخ بنص أو فحوى، أو ظاهر، أو مجمل[١]، ليستـعمل النص فيمـا ورد، والفحوى فيـما يفيده، والظاهر فـيما يقتـضيه، والمجمل يطلب المراد منـه، فإذا كان عالمًا بأحـكام القرآن، هل يشتـرط أن يكون حافظًا

(١) انظر نهـاية السـول (٤/ ٥٤٧) انظر جـمع الجوامع ومـعـه شـرح الجلال (٢/ ٣٨٣)، فـواتح الرحموت (٢/ ٣٦٣) المستصفى (٢/ ٣٥٠) إحكام الأحكام (٤/ ٢٢٠) المحصول (٢/ ٤٩٧) فتح الغفار بشرح المنار (٣/ ٣٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٦).

لتلاوته: فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظًا للقرآن، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه[١].

وقال آخرون: لا يلزمه حفظ تلاوته، ويجوز أن يقتصر على مطالعته، والنظر فيه، كما فى السنن[٢].

وقال آخر: ويجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص، والأمثال، والزواجر.

وأما الشرط الثالث: هو بمعرفة ما تضمنته السنة من الأحكام وعليه فيها خمسة شروط:

أحدها: معرفة طرقها من تواتر وآحاد، ليكون المتواتر معلومة والآحاد مظنونة.

والثانى: معرفة صحة طرق الآحاد، ومعرفة رواتها، ليعمل بالصحيح منه، ويعدل عن ما لا يصح منه.

والثالث: أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال، ليعلم بما يوجبه كل واحدٍ منهما.

والرابع: أن يحفظ معانى ما انتفى الاحتمال عنه، ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال، ولا يلزمه حفظ الأسانيد، وأسماء الرواة، إذا عرف عدالتهم.

والخامس: ترجيح ما يعارض من الأخبار، ليأخذ ما يلزم العمل به[٣].

(١) ذكره الأسنوى فى نهاية السول فقال: لا جرم أن القيروانى فى المستوعب نقل عن الشافعى أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين. انظر نهاية السول (٤/٥٤٩). وقد علق الشيخ محمد بخيت المطيعى فى حاشيته على نهاية السول فقال: أقول أى ما قاله القيروانى فى المستوعب يخالف كلام الإمام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت أنه لا يشترط الحفظ بل يكفى معرفة الواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت أنه لا يشترط فليس ما قاله القيروانى مخالفًا لكلام الإمام فقط بل هو مخالف لكلام أكثر الأصوليين ممن تقدمه وممن تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب جمع الجوامع وغيره ممن تأخر عن الأسنوى لا فرق بين الحنفية والشافعية، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى على نهاية السول (٤/٥٤٩).

(٢) وقول الجمهور: أن يعرف ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آيه ولا يشترط أن يحفظها عن ظهر قلب بل يكفى أن يكون عارفًا بمواقعه حتى يرجع إليه فى وقت الحاجة. انظر نهاية السول (٤/٥٤٨) سلم الوصول (٤/٥٤٨) المحصول (٢/٤٩٧) المستصفى (٢/ ٣٥٠) فواتح الرحموت (٢/٣٦٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٤٤٦).

(٣) ولا يشترط فيها الحفظ ولا معرفة ما يتعلق من الأخبار بالمواعظ وأحكام الآخرة. انظر نهاية السول (٤/٥٤٩، ٥٥٠) ، سلم الوصول (٤/٥٤٩، ٥٥٠) ، إحكام الأحكام (٤/ ٢٢٠) =

وقال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللغة ما يعلم به مراد الله تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسنة، والخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسنة، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهى، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النسخ، فهذا القدر كاف، وهذا هو الأولى فى الشرائط التى سبق ذكرها.

وأما الشرط الرابع: هو معرفة الإجماع، والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع[1]، وما يعتد به فى الإجماع ومن لا يعتد به فى الإجماع، ليتبع الإجماع، ويجتهد فى الاختلاف.

وأما الشرط الخامس: هو معرفة القياس والاجتهاد[2]، والأصول التى يجوز تعليلها، وما لا يجوز تعليلها، والأوصاف التى يجوز أن يعلل بها، وما لا يجوز أن يعلل بها، وترتيب الأدلة بعضها على بعض، ومعرفة الأولى فيها، فيقدم الأولى، ويؤخر ما لا يكون أولى، ويعرف وجوه الترجيح، ليقدم الراجح على المرجوح.

وأما الشرط السادس: فهو أن يكون ثقة مأمونًا غير متساهل فى أمر الدين[3].

فإذا تكاملت هذه الشروط فى المجتهد صح اجتهاده فى جميع الأحكام، وإن لم يوجد واحد من هذه الشروط خرج من أهلية الاجتهاد، وليس يعتبر فى صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً، ولا أن يكون حرًا، ولا أن يكون عدلاً، وهو يصح من الرجل والمرأة، والحر والعبد، والفاسق، وإنما تعتبر العدالة فى الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل حر عدل، فصارت شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول، وشروط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورية، لما تضمنه من الإلزام.

= المحصول (٢/٤٩٨) فواتح الرحموت (٢/٣٦٣)، المستصفى (٢/٣٥١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٦).

(١) ولا يشترط حفظ تلك المسائل، انظر نهاية السول (٤/ ٥٥٠) سلم الوصول (٤/ ٥٥٠)، المحصول (٢/٤٨٩) فواتح الرحموت (٢/ ٣٦٣)، المستصفى (٢/ ٣٥١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٦).

(٢) انظر نهاية السول (٤/ ٥٥١) سلم الوصول (٤/ ٥٥١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٢٦).

(٣) وهو من شروط قبول الفتوى.

واعلم أن الثقة والأمانة فى أن لا يكون متساهلاً فى أمر الدين، فلابد منه، لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصى النظر فى الدلائل، ومن لا يستقصى النظر فى الدلائل لا يصل إلى المقصود وأما الذى ذكره الأصحاب: أنه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا القدر فلابد منه، وقد ذكر المتكلمون كلامًا فى شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه وهذا الذى قلناه كلام الفقهاء، وهو الصحيح، وحين عرفنا صفة المجتهد، فنذكر صفة أقوال المجتهدين إذا اختلفوا فيما بينهم.

* * *

مسألة

قد بينا حد الاجتهاد، ويمكن أن يعبر عن ذلك فيقال: هو استفراغ الوسع، وبذل المجهود فى طلب الحكم الشرعى.

واعلم أن الأحكام ضربان: عقلى، وشرعى، والأولى أن يقال: أصول وفروع.

فأما أصول الدين فالحق فى قول واحد منهما، والثانى باطل قطعًا.

وحكى عن عبد الله بن الحسن العنبرى أنه قال: كل مجتهد فى الأصول مصيب[1].

وكان يقول فى مثبتى القدر: هؤلاء عظموا الله.

ويقول فى نافى القدر: هؤلاء نزهوا الله.

وقد قيل: إن هذا القول منه فى أصول الديانات التى يختلف فيها أهل القبلة، ويرجع المخالفون فيها إلى آيات، وآثار صحيحة للتأويل، كالرؤية، وخلق الأفعال، وما أشبه ذلك.

وأما ما اختلف فيه المسلمون، وغيرهم من أهل الملل، كاليهود والنصارى والمجوس فإن فى هذا الموضع نقطع بأن الحق فيما يقوله أهل الإسلام وينبغى أن يكون التأويل على هذا الوجه، لأنا نظن أن أحدًا من هذه الأمة لا [بُدّ أن][2] يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس، وأن قولهم باطل قطعًا، ولأن الدلائل القطعية قد قامت لأهل الإسلام فى بطلان قول هؤلاء الفرق، والدلائل القطعية توجب الإعتقاد القطعى، فلم

---

(١) وهو قول الجاحظ وهما محجوجان بالإجماع، انظر نهاية السول (٥٥٨/٤) إحكام الأحكام (٢٣٩/٤)، البرهان (١٣١٦/٢) المستصفى (٣٥٤/٢) فواتح الرحموت (٣٧٦/٢)، المحصول (٥٠٠/٢) جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢٨٨/٢).

(٢) زيادة ليست فى الأصل لابد منها لصحة الكلام.

يكن بدٌّ من القول بأنهم ضالون مخطئون قطعًا، وإذا ثبت هذا فيما يخالفنا أهل الملل، فكذلك فيما يخالفنا فيه القدرية، والمجسمة، والجهمية، والروافض، والخوارج، وسائر من يخالف أهل السنة، لأنا نقول: إن الدلائل القطعية قد قامت لأهل السنة على ما يوافق عقائدهم، فثبت ما اعتقدوه قطعًا، فحكم ببطلان ما يخالفه قطعًا، وإذا حكمنا ببطلان ذلك قطعًا ثبت أنهم ضلال ومبتدعة ، ونذكر مشرع هذا الكلام، ومدخله على وجه آخر فنقول: إن الاختلاف بين الأمة على ضربين، اختلاف يوجب البراءة، ويوقع الفرقة، ويرفع الألفة، واختلاف لا يوجب البراءة، ولا يرفع الألفة، فالأول كالاختلاف فى التوحيد.

قال: من خالف أصله كان كافرًا، وعلى المسلمين مفارقته، والتبرؤ منه، وذلك لأن أدلة التوحيد كثيرة ظاهرة متواترة، قد طبقت العالم، وعم وجودها فى كل مصنوع، فلم يعذر أحد بالذهاب عنها، وكذلك الأمر فى النبوة لقوة براهينها، وكثرة الأدلة الباهرة الدالة عليها وكذلك كل ما كان من أصول الدين فالأدلة عليها ظاهرة باهرة، والمخالف فيه معاندٌ مكابرٌ، والقول بتضليله واجب والبراءة منه شرعٌ.

ولهذا قال ابن عمر حين قيل له: إن قومًا يقولون: لا قدر. فقال: بلغوهم أن ابن عمر منهم برىء، وأنهم منى براء، وقد استجاز مثل هذا التعنيف فى الفروع.

وقال ابن عباس: من شاء باهلته أن الله تعالى لم يجعل فى المال نصفًا ونصفًا وثلثًا.

وقالت عائشة رضى الله عنها: أبلغوا زيد بن أرقم أن جهاده مع رسول ﷺ قد بطل.

ونحو هذا من الآثار، إلا أن هذا النوع من الوعيد ليس هو على المذهب الأول، إنما هو تعنيف على التقصير فى النظر، وتحريض على الاجتهاد، وتحريض[1] على التأمل.

والضرب الآخر من الاختلاف، لا يزيل الألفة، ولا يوجب الوحشة ولا يوجب البراءة ولا يقطع موافقة الإسلام، وهو الاختلاف الواقع فى النوازل التى عُدمت فيها النصوص فى الفروع، وغمضت فيها الأدلة، فيرجع فى معرفة أحكامها إلى الاجتهاد، ويشبه أن يكون إنما غمضت أدلتها، وصعُب الوصول إلى عين المراد منها امتحانًا من الله سبحانه وتعالى لعباده لتفاضل فى درجات العلم، ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة:١١] وقال: ﴿وفوق كل ذى علم عليم﴾ [يوسف:٧٦].

(١) ثبت فى الأصل (تخريد) ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

وعلى هذا يتأول ما ورد فى بعض الأخبار: «اختلاف أمتى رحمة»[١] فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ دون النوع الآخر، فيكون لفظًا عامًا، والمراد به خاصًا. ثم اعلم أنه اختلف العلماء فى حكم أقوال هؤلاء المجتهدين وذكر ذلك فى ما يسوغ فيه الاجتهاد من المسائل التى اختلف فيها فقهاء الأمصار، وظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطىء ولا يؤثم، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا قول الشافعى ومذهبه، ولا يعرف له قول سواه، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أصحاب أبى حنيفة.

وقال بعض أصحابنا: إن للشافعى قولين. أحدهما: ما قلناه، والآخر إن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبى حنيفة، وزعموا أن قوله، هو قول المعتزلة، وهو قول أبى الحسن الأشعرى. وقال الأصم وابن علية والمريسى: إن الحق فى واحد من أقوال المجتهدين، وما خالفه خطأ، وصاحبه مأزور مأثوم[٢]. وقال أبو زيد فى أصوله: قال فريق من المتكلمين: الحق فى هذه الحوادث التى يجوز الفتوى فى أحد أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه. ثم إنهم افترقوا. فقال قوم: إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله كان مخطئًا ابتداء وانتهاءً، حتى أن عمله لا يصح.

وقال علماؤنا: كان مخطئًا للحق عند الله، مصيبًا فى حق عمله، حتى أن عمله به يقع صحيحًا شرعًا، كأنه أصاب الحق عند الله.

قال: وبلغنا عن أبى حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتى: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فتبين لك أن الذى أخطأ ما عند الله مصيب فى حق عمله.

وقال محمد بن الحسن فى كتاب الطلاق: إذا تلاعن الزوجان ثلاثًا ثلاثًا فرق القاضى

---

(١) ذكره الحافظ العجلونى وقال: قال فى المقاصد رواه البيهقى فى المداخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ: قال رسول الله ﷺ: مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد فى تركه، فإن لم يكن فى كتاب الله فسنة منى ماضية، فإن لم تكن سنة منى فما قاله أصحابى إن أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء، فأيما أخذتم به، اهتديتم، واختلاف أصحابى لكم رحمة؛ ومن هذا الوجه أخرجه الطبرانى والديلمى بلفظه وفيه ضعف، انظر كشف الخفاء للعجلونى (١/٦٦) ح (١٥٣).

(٢) انظر نهاية السول (٤/ ٥٦٠، ٥٦١) فواتح الرحموت (٢/ ٣٨٠)، انظر المستصفى (٢/٣٦٣) إحكام الأحكام (٢/٢٤٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٣٨، ٢٣٩).

بينهما، نفذ قضاؤه، وقد أخطأ السنة فجعل قضاؤه فى حقه صوابًا مع قوله: إنه مخطىء الحق عند الله تعالى قال أبو زيد: وهذا هو القول المتوسط، وهو بين الغلو والتقصير واعلم أن هذا القول، هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيبًا فى اجتهاده، مخطئًا فى الحكم، فإنهم جعلوا أشبه عند الله تعالى، قالوا: وهو مطلوب المجتهد، وذلك الذى لو نص الله سبحانه وتعالى على الحكم لنص عليه، وهو الحق، وما عداه خطأ. وقال: هؤلاء وما كلف الإنسان إلا إضافة الأشبه، ونقل بعضهم هذا نصًا عن أبى حنيفة، ومحمد، وقد حكى القول بالأشبه عن أبى على الجبائى، وهذا القول هو اختيار المزنى، وحين عرفنا هذه الأقوال على ما نقله الأصوليون. فنقول فى بيان الصحيح من الأقاويل: إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحدٌ، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته؛ فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا، وإن أخطئوا عذروا، ولم يأثموا، إلا أن يقصروا فى أسباب الطلب، وهذا هو مذهب الشافعى، وهو الحق، وما سواه باطل. ثم نقول: إنه مأجور فى الطلب إذا لم يقصر، وإن أخطأ الحق ومعذورٌ على خطئه، وعدم إصابته للحق، وقد يوجد للشافعى فى بعض كلامه، ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه، فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب، وإن لم يكن أصاب عين الحق.

واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعى إلا فيما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه.

وقال ما قال على شهوته.

احتج القائلون: بأن كل مجتهد مصيب بقوله تعالى: ﴿**وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث**﴾ [الأنبياء:٧٨] إلى أن قال: ﴿**وكلاً آتينا حكمًا وعلمًا**﴾ [الأنبياء.٧٩]، فإذا كان أحدهما مخطئًا، لم يكن الذى قاله عن علم، ولأن الصحابة اختلفوا فى المسائل. وقال: كل واحد قولاً، وصوب بعضهم بعضًا، بدليل أنه ينفى بينهم تعظيم بعضهم للبعض، وترك إنكار بعضهم قول البعض، ولو اعتقد كل واحد منهم أن صاحبه مخطىء لأنكره، لأن إنكار المنكر واجب، فصار هذا دليلاً من إجماعهم أنهم لم يعتقدوا تخطئة بعضهم بعضًا. بل كانوا على تصويب بعضهم البعض، ولأنه لو كان الحق واحدًا من الأقاويل، وما عداه كان خطأ، لكان الله سبحانه وتعالى كلفه بالعدول إلى الصواب ولو كان على الحق دليل قاطع، لفسق مخالفه، ولمنع المفتى من الفتوى،

والحاكم من الحكم به، وكـان ينبغى إذا حكم الحاكم به ينقض حكمـه، وحين لم يقل بهذا أحد، علمنا أن كل مجتهد مصيب للحق، وهذا دليل معتمد لهم.

دليل أكثرهـم قالوا: لو كان المجتهـد فى الفروع مخطئًا لأدى إلى أقسـام كلها باطلة وذلك لأنه لا يخلو إمـا أن يقطعوا فى الجـملة أن المخطىء من المجـتهديـن مغفـور له تقصيره فى النظر، وإما أن لا يقطعوا بذلك، فإن لم يقطعوا بذلك فهو باطل، لأنهم لا يقولون به على ما زعمتم، ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعضهم أقاويلهم فى مسـائل الاجتـهاد إنكار فـعل من يجوز أنه من أهل النار، وإن كـان غفران خـطئه فى الجملة مقطوعًا به، لم تخل إما أن يكون المجتهـد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئًا، ومخلاً بنظر يلزمه فعله، ولا يجـوز ذلك فإن قلتم: لا يجوز أن يكون مخلاً بالنظر، فـمحال، لأنه على هذا لا يصح تكليـفه النظر الذى فـرط فيـه، لأنه قاطع على أنه مـا فرط فى النظر، ولأنه فـى حكم الذاهل، والسـاهى، والذاهل، والسـاهـى لا يكلف فى حـال ذهوله وسهـوه، ولا يستحق عقـابًا. فيقال: إنه غـفر له، وإن كان يجوز كـونه مخطئًا ومخلاً ببعض النظر، فلا يخلو إما أن يعلم أنه مغفور له فى ذلك الحال إخلاله بما أخل به من النظر، أو لا يعلم ذلك، ومحال أن يعلم ذلك، لأن المجتـهد لا يميز المرتبة التى إذا انتهى إليها غفر له إخلاله مما بعدها من النظر، وذلك أنه يعلم بأنهم إن اقتصروا على أول النظر لم يغفر له ما بعده، وبعد هذا ليس مرتبة أولى من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما تتميز به بعض المراتب عن البعض، مـع أنه مجوز فى جميع ذلك أنه مخل بنظر يلزمه فعله، وبعد فلو علم المجـتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر، لكان إغـراء بالمعصية، لأنه يكون قد علم أنه لا ضرر عليه فى تركه النظر الزائد، وإن كان المجتهد المخطىء إنما يعلم فى الجملة أن المخطىء من المجتـهدين مغفورٌ له إذا انتهى إلى مـرتبة ما من مراتب النظر، وأخل بما بعدها، ولـم يتعين له تلك المرتبة، وجور أن يكون أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى تلك المرتبة التى تغفر له بما بعـدها من النظر، لزم أن يجوزوا كون المجتهد من المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة، وفى ذلك تجـويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقـاب، وقد أجـمع أهل الاجتـهاد على خـلاف هذا، فقد بان أن القـول بخطأ المجتـهدين، وإصابة الـواحد منهم فحـسب، يؤدى إلى أقسام كلـها فاسـدة وفى القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه أجمع، وهذا الذى ذكرناه دليل المتكلمين.

وأما أبو زيد احـتج بهذا القول، وقال: إن المجتـهد كلف الفتوى بغـالب رأيه، وما

كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه مصيب الحق، وإلا لما توجه التكليف عليه، بإصابته بغالب الرأى، لأن الله تعالى لم يكلف ما ليس فى الوسع، فدل أن كل مجتهد مصيب للحق، وأن الحق حقوق لا واحد، وهذا كاستقبال القبلة، فإنه شرط لصحة الصلاة، وهى إلى جهة واحدة، حال التبين عند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة على ما قال الله تعالى: ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾ [البقرة:١١٥] حتى قالوا: إن المتحرين إذا صلوا إلى أربع جهات مختلفة أجزأتهم صلاتهم قالوا: ولا نمنع أن تكون أقوال المجتهدين كلها حقًا فى الحادثة الواحدة، لكنه فى أناس مختلفين، لبعضهم الحظر، ولبعضهم الإباحة، وهذا كما صح فى باب قبلة الصلاة حال الاشتباه إذا اختلفوا، وكانت قبلة كل فريق ما أدى إليه تحريه، يدل عليه أنه يجوز من الله تعالى بعث رسولين فى زمان واحد إلى قومين مختلفين، بحكمين مختلفين فى نازلة واحدة، ويكون كل واحد من الحكمين حقًا عند الله فكذلك جاز بالاجتهاد مثل ذلك، فيختلف عالمان فى الاجتهاد، ويلزم كل واحد اتباع إمامه، ويكون كل واحد منهم محقًا مصيبًا، وهذا لأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام، ليمتاز الخبيث من الطيب، ويجوز اختلاف الحكم بين الناس باختلاف الأزمان، فيختلف الابتلاء لأجله، فكذلك يجوز الاختلاف باختلاف الطبقات فى زمان واحد. ألا ترى أن مصالح الأطعمة كما تختلف باختلاف الأزمنة كذلك تختلف باختلاف الناس فى زمان واحد، وهذه الدلائل لهذا القول.

فأما من يقول بالأشبه، فسنبين الكلام فيه بعد هذا، ونبين ما يكون الصواب منه.

وأما دليلنا على أن الحق واحد فى أقوال المجتهدين، وما عدا ذلك خطأ قوله تعالى: ﴿**وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين * ففهمناها سليمان**﴾ [الأنبياء:٧٨، ٧٩]، فلو كانا مصيبين لما خص سليمان بفهم الحكم، لأن داود عليه السلام قد فهم من الحكم ما فهم سليمان.

فإن قيل: هذا شريعة من قبلنا، ويجوز إن لم يكن داود وسليمان مصيبين، وذلك شريعتهما، وأما فى شريعتنا فيكون كل مجتهد مصيبًا.

والجواب: أن الأصل أن كل ما ذكره الله تعالى فى القرآن، فإنما ذكره لنستفيد به فى شرعنا، ولم يكن ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة، وليست فائدة هذا إلا أن نعلم ما قلناه، ونحن إذا جعلنا حكمنا على خلاف حكمهم بطلت هذه الفائدة، وعلى أنا نقول: شريعة من قبلنا لازمة لنا على قول جماعة من أصحابنا إلا فى موضع قام الدليل على

خلاف ذلك.

وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى: ﴿وكلاً آتينا حكمًا وعلمًا﴾ [الأنبياء:٧٩].

قلنا: لم يذكر الله تعالى أنه آتى كلاهما حكمًا وعلمًا فيما حكما به فى هذه الحادثة، فيجوز أن المعنى من ذلك إعطاء العلم بوجوه الاجتهاد فى طرق الأحكام، وعلى أنه يرد عليهم ما قالوه، فإنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيبًا فى هذه الشريعة، ويدل على ذلك من جهة السنة قوله عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ، فله أجر واحد».

فأخبر ﷺ بأن منهم من يصيب، ومنهم من يخطىء، وإن حكم المصيب كذا، ولو كانوا مصيبين كلهم، لم يكن لهذا التقسيم معنى.

فإن قيل: معنى قوله: فأخطأ، أى أخطأ النص. ثم قالوا: لو كان خطأ كما قلتم، لم يستحق الأجر، لأن أحسن أحوال المخطىء العفو، فأما استحقاق الأجر فلا.

والجواب الأول: قلنا: لو كان معنى قوله: فأخطأ. أى أخطأ النص، لكان معنى قوله: فأصاب أى أصاب النص، لا يكون حينئذ للاجتهاد حكم ما، والخبر ورد فى موضع إثبات حكم الاجتهاد وإصابة الحق، أو عدم إصابته، وأيضًا فإنه لا يقال: من لم يبلغه النص، ولم يتمكن منه أنه مخطىء للنص، كما لا يوصف من لم يبلغه شريعة النبى ﷺ بأنه قد أخطأها، وأيضًا فإن من طلب النص، واستقصى فى طلبه، فلم يظفر به واجتهد، فهو مصيب عندكم، وإن طلب فقصر فى الطلب، فهو مخطىء فى الاجتهاد، فلا يستحق الأجر عند أحد، فكيف يصح الحمل على هذا الموضع، وأما الأجر الذى يستحقه إذا أخطأه، فهو بقصده طلب الصواب باجتهاده، فيؤجر بذلك، وإن كان قد فاته المقصود، وسبيل هذا سبيل رجل قصد مكة للحج، فسلك بعض الطريق. ثم انقطع فهو على ما قطعه من الطريق مأجور، وإن كان بانقطاعه عن بلوغ البيت منقوصًا، كمن افتتح الصلاة. ثم تبين أنه لم يكن على طهارة، فإنه لم يكن مأجورًا، وإن لم يحصل الغرض له منها، وكمن أخرج درهمًا ليتصدق به، ففعل. ثم استحق، فإنه يكون مأجورًا على قصده التقرب به إلى الله تعالى، وإن كان لم يحصل غرضه، ومقصوده والمعتمد من الدليل الإجماع من الصحابة، فإنهم اتفقوا على الاجتهاد فى المسائل، وأنكر بعضهم على البعض، وخطأ بعضهم بعضًا، ونصوا على الخطأ فى اجتهادهم، فلو كان كل مجتهد مصيبًا، وكانوا يعتقدون ذلك، لم يصح

تخطئة بعضهم بعضًا، ، ولا إنكار بعضهم على بعض، ولكان لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه، لأنه حينئذ يكون مخالفًا للحق والصواب.

وبيان ما ادعيناه من أقوال الصحابة وقول أبى بكر رضى الله عنه: أقول فى الكلالة برأيى، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان[١].

ويدل عليه أن عمر رضى الله عنه حكم بحكم. فقال رجل حضره: هذا والله الحق. ثم حكم بحكم آخر. فقال الرجل: هذا والله الحق. فقال عمر: إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق، لكنه لا يألوا جهدًا.

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال لكاتبه: اكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأ فمنه، وإن كان صوابًا فمن الله.

وعن على رضى الله عنه أنه قال فى قصة المجهضة: إن كانوا لم يجتهدوا فقد غشوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطأوا عليك وعلى قومك الدية.

وقال ابن مسعود رضى الله عنه: أقول فيها برأيى، فإن كان صوابًا فمن الله تعالى، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان[٢].

وقال عثمان رضى الله عنه فى امرأة أقرت بالزنا عند عمر رضى الله عنه: أراها تستهل كأنها لا تعلم، وإنما الحد عن من علم، فبين خطأه فى اجتهاده.

وعن على رضى الله عنه: أنه ندم على إحراق المرتدين، لما بلغه قول ابن عباس رضى الله عنهما: لا يعذب بالنار إلا ربُّها.

وبلغ أيضًا عليًا تحكيم الحكمين فقال فى ذلك شعرًا:

لقد عثرت عثرة لا أتحير   سوف أكيس بعدها وأستمر

وأجمع الرأى الشتيت المنتشر

وقال عبيدة السلمانى [فى مسألة بيع][٣] أم الولد: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فى الفرقة، وهذا تعريض له أنه قد أخطأ.

وروى أن عليًا وزيدًا وابن مسعود خطأوا ابن عباس فى ترك القول بالعَوْلِ، حتى قال ابن عباس: من شاء باهلته، إن الذى أحصى رمل عالج عددًا، لم يجعل فى ماله

(١) أخرجه الدارمى: الفرائض (٢/ ٤٦٢) ح (٢٩٧٢).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) كشط بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

واحدًا نصفًا، ونصفًا، وثلثًا، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث.

وروى عن ابن عباس أنه قال: ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابن، ولا يجعل أب الأب أبًا، وهذا طريق المبالغة فى التخطئة، وليس على طريق أنه ترك التقوى، فهذا إجماع منهم على أن جميع المجتهدين ليسوا بمصيبين، وأن بعضهم مخطئ، وبعضهم مصيب، وليس لهم أن يقولوا: إن الصحابة إنما خطأ بعضهم بعضًا، لأنها جوزت أن يكون غيرهم قصروا فى النظر، ولم يبالغوا فيه، ولهذا جوزوا الخطأ وقالوا ما قالوا هذا لا يصح، لأن المخالف فى هذه المسائل ابن عمر أن المختلفين فيها مصيبون، ولا يفرقون بين هذه المسائل، وبين سائر مسائل الاجتهاد ولا يجوز أن يقال: إنهم لم يقولوا ما قالوه عن اجتهاد، والكلام فيما إذا قالوا ما قالوه عن اجتهاد، لأن هذا إساءة الظن بالصحابة، وحمل أمرهم على أنهم قالوا ما قالوه عن جزاف وتنجيم، وهذا محال، ولأنهم كانوا يؤبون إلى أماراتهم التى اعتمدوها فى الدلالة على الأحكام.

فإن قال قائل: إن المراد بالخطأ المذكور فى هذه خطأ الأشبه، ونحن نقول: يجوز خطأ الأشبه.

والجواب إنما قلناه دليل قاطع على من قال: إن كل مجتهد مصيب للحق عند الله تعالى. وأما القول بالأشبه، فهو باطل، وسنبين ذلك من بعد.

وأما الذى قالوا فى حجتهم: إن الصحابة كان يصوب بعضهم بعضًا فى الاجتهاد.

قلنا: ليس كذلك، بدليل ما بينا من قبل، وليس نعلم أحدًا منهم قال لصاحبه فى اجتهاد وجد منه: أصبت فى قولك.

وقولهم: إنه بقى بينهم تعظيم بعضهم بعض.

قلنا: إنما كان كذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن الخطأ خطأ مغفور، أو جوزوا كونه صغيرة، وبارتكاب الصغائر لا يذهب تعظيم بعضهم للبعض ثم نقول: قد تناظروا فيما بينهم، ومنع بعضهم البعض من الذهاب إلى ما صار إليه بقول بليغ، يشبه الإنكار الشديد، وقد حكينا مثال هذا عن ابن عباس، وقد روى عن على أنه قال فى عبد الله ابن عباس حين بلغه أنه يخالفه فى مسائل: إنه رجل نابه، فثبت أن إجماع الصحابة معنا فى هذه المسألة، وهو دليل مقطوع به، لا يجوز العدول عنه بحال، ومما نقل عن الصحابة من تصويب بعضهم بعضًا، فيجوز أن يدعى ذلك فى القراءات، وفى الآراء، وفى الحروب.

أما فى القرآن، لأنهم اعتقدوا أن الكل بمنزلة من الله تعالى، وأن الإنسان متخير فى القراءة بأى آى شاء على ما ثبت عن النبى ﷺ أنه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف»[1].

فأما الآراء فى الحروب، فيجوز أن يقال: إنهم صوب بعضهم بعضًا، لأنهم ربما كانوا يعتقدون أن غيرهم أعلم بوجوب الحرب ومعرفة المكائد فيها، أو كان يعتقد أنه كانت التجربة فيها بصاحبه أكثر منه، وهذا غير مستنكر منهم.

فأما تصويب بعضهم بعضًا فى الاجتهادات، فلا يعرف ذلك بحال.

واستدل الأصحاب أيضًا وقالوا: إن القولين المتضادين فى مسائل الاجتهاد، كالتحليل والتحريم، والإيجاب والإفساد، لا يخلوا إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيحًا والآخر فاسدًا، ولا يجوز أن يكونا فاسدين، لأنه يؤدى إلى أن يكون الشىء الواحد حرامًا وحلالاً صحيحًا فاسدًا، وهذا محال، فلم يبق إلا أن يقال: إن أحدهما صحيح، والآخر فاسد، وهذا الحقيقة، وهو أن كل واحد من مسائل الاجتهاد، إما أن يكون فيها أمارة هى أقوى من غيرها، وإما أن يكون فيها أماراتان متكافئتان على قول من يجوز ذلك، وإن كان فيها أمارة هى أقوى من غيرها، فقد كلفت المجتهد إصابتها، والظن لها، والحكم بها، فمتى عدل عنه فقد أخطأ، وإن كانت فيه أماراتان متكافئتان، فقد كلف إذًا إصابة تكافئهما الظن لهما، أو يحكم بالتخيير بين حكميهما، فمتى عدل عن ذلك، فقد أخطأ، فلا بد من وجود الخطأ فى كل واحد من الموضعين، والدليل على أنه كلف إصابة الأمارة القوية من حيث غلبة الظن، أو الإصابة لتساوى الأمارتين إن جار تساويهما، بأن المجتهد طالب، وإنما هو طالب فى هذا الموضع أمارة مقربة للظن، ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات، ولا هو كلف ذلك، فصح أنه كلف الظفر بأقواهما.

فإن قيل: فهل يجوز أن تعتدل الأمارات عند المجتهد فى المجتهَد.

قلنا: لا يجوز ذلك، وإنما قلنا ما قلناه على التقدير، ومذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال، ولا بد أن يكون لإحدى الأمارتين ترجيح على الأخرى.

وقد جوز أبو على، وأبو هاشم ذلك.

---

(١) أخرجه النسائى: الافتتاح (٢/ ١١٣) (باب جامع ما جاء فى القرآن)، وأحمد: المسند (٥/ ٥٢) ح (٢٠٤٥٠).

وندل فى هذا الموضع على أنه لا يجوز. فنقول: لو تعادلت الأمارتان فى القوة لم يكن الحكم لإحديهما أولى من الحكم بالأخرى، وفى ذلك إثبات حكميهما.

أما على الجمع، فذلك غير ممكن، وأما على التخيير فالأمة مجمعة على أن المكلفين غير متخيرين فى مسائل الاجتهاد، ولأنه لو تعادلت الأمارتان، أدى إلى الشك فى الحكم، وذلك لا يجوز.

وإنما قلنا: إنه يؤدى إلى الشك، لأن الرجلين المتساويين فى الصدق، لو أخبرنا أحدهما أن النبى ﷺ صلى فى الكعبة، وأخبر الآخر أنه صلى فى الكعبة، وأنه شاهده منذ دخلها إلى أن خرج منها، وقد عرف أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة، وأخبر الآخر أنه رآه صلى فيها، فإنها تشكك، هل صلى فيها؟ أولم يُصَلِ فيها؟ ولا يظن أحدهما، ولا كل واحد منهما، وإنما لا يظن أحدهما، لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وكيف يترجح؟ ولا دلالة فى الترجيح، ولا يجوز أن يظن كلاهما، لأن ذلك مستحيل، فإنه يستحيل أنه صلى، ولم يصلِ، وإذا عرف هذا فى هذه الصورة، فهكذا تكون الأمارات المستنبطة.

فإن قال قائل: هلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان؟

قلنا: التخيير بين النفى والإثبات لا يصح، إلا على معنى الإباحة، والإباحة حكم واحد، فكيف يقال فيه: إنه مخير؟

فإن قالوا: إن الإباحة هى التخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق، وأما فى هذه المواضع فإنما يقال للمكلف: افعل إن اعتقدت كون الفعل مباحًا، ولا تفعله إن اعتقدت حظره.

الجواب: أنه يقال لهم: أليس إن الاعتقاد بحظره وإباحته علم، فلا بد أن يقال: بلى. فيقال له: فما الطريق إلى كون ذلك علمًا، فإن قالوا: بثبوت الأمارة أو الدلالة. قلنا: وفى كل واحدٍ من القولين أمارة ودلالة، فكيف يجوز أن يقال: إن الطريق له فى العلم بالإباحة أمارة، أو دلالة، وأنتم تجوزون ألا يعتقد الإباحة، ويعتقد الحظر.

فإن قالوا: إن الطريق إلى العلم بالإباحة، أو العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما.

قيل: اختيار الإنسان أن يعتقد شيئًا ليس بدليل على صحة معتقده، فيكون اعتقاده علمًا، ولو جاز ذلك لجاز أن يختار الاعتقادات كلها باختيارنا علومًا، وكيف يجو ز ذلك

مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد، وأيضًا فحسن الاختيار للاختيار تابع الاعتقاد، لأنه إنما يحسن أن يختار ما هو حسن فى نفسه، وحسن الاعتقاد تابع للمعتقد، لأنه إنما يحسن أن يعتقد بما هو صحيح فى نفسه، فالاختيار تابع للمعتقد، وهم عكسوا القصة، فجعلوا الاعتقاد تابعًا للاختيار وجعلوا صحة المعتقد تابعة للاعتقاد، وهذا الذى ذكرناه يقتضى أن العامى إذا أفتاه مفتى بالحظر، وأفتاه آخر بالإباحة.

وقلنا: إنه يجب عليه أن يجتهد فيها، فإنه إذا اجتهد فيها، فلا بد أن يترجح عنده أحدهما على الآخر.

فإن قال قائل: هلا قلتم أنه يصير الفعل مباحًا إذا تساوت الأمارتان قلنا: لو جعلناه مباحًا لكنا قد عملنا على أمارة الإباحة مع مساواة أمارة الحظر لها، وليس يجوز ذلك، لأنهما إذا تساويا وجب الشك والعمل فى المسائل يتبع الظن لا الشك.

فإن قال قائل: أليس إن الشافعى قال بالقولين فى مسائل كثيرة، وهذا يدل على أنه قد جوز اعتدال الأمارة عند المجتهد بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح على ما بينا، والكلام فى القولين سيأتى من بعد، ويتبين بهذا الذى قلنا أن الذى صار إليه أبو حنيفة من اعتقاد الشك فى سؤر الحمار والبغل باطل، وهو أن ما صار إلى ذلك بدعواه أنه اعتدلت الأمارات، وهى موجبة للطهارة والنجاسة من غير ترجيح، ونحن قد بينا أن الترجيح عند المجتهد لا بد منه، وأن الاعتدال على وجه لا يكون ترجيحًا ولا ترجيح يجوز إلى هذا الموضع إن جر الكلام فى هذه المسألة، رجعنا إلى تمام الكلام فى مسألة المجتهدين، واحتج الأصحاب أيضًا وقالوا: لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين، لم يكن فى مناظرة بعضهم بعضًا معنى، لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر أدى ما كُلِفَ، وأصاب فى فعله، فما وجه مناظرته، ونحن نعلم أن كل واحد يناظر صاحبه، ليرده عن ما هو عليه، فلو كان مصيبًا لما كان له أن يقصد رده من الصواب، وهم يقولون: إنما يناظره ليريه أن أماراته أقوى من أمارته، فهو يناظره ليريه ذلك، وإن كان فرض غيره بما هو عليه، فإذا بان له أن أمارة من ناظره أقوى من أمارته تغير فرضه، وصارت مصلحته أن يحكم بالأمارة التى بانت له قوتها، فإن قلتم: فما الفائدة؟ فيقال: الفائدة فى ذلك أنه لا يمتنع أن يكون إذا تغير فرضه، ولزمه أن يحكم بالأمارة التى بان له قوتها، كان ثوابه على ذلك أكثر، فكذلك يتناظر المجتهدان، ولأجل أن هذه المناظرة

غـيـر راجـعـة إلا إلى هذه الفـائدة، لم تجب المناظرة. بل يندب المـتناظران إلى ذلك، فحسب.

واحتج أبو زيد بـهذا القول. وقـال: إنه ممتنع فى العقـول، لثبوتـه الحظر والإباحة والصوم والفطر حقين، يلزم اعتقادهما فى ساعة واحدة، لأنه لا يمكن العمل بهما.

ألا ترى: أنه يمتنع ذلك فى النصين، فـإن النصين إذا اختلفا وأباح أحـدهما، وحظر الآخر، لم يجب العمل بهما، بل يجب الوقفـة إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما، ولأنه لو كان الحق حقوقًا على ما قالوا لجاز للعامى الذى يعمل باتباع العلماء أن يختار من كل مذهب ما يهـواه لنفسه، كما أن الله تعالى لما أثبت الكفـارة فى باب اليمين أنواعًا، كان للعبد الخيـار بينهما على ما يهواه بلا دليل، من أباح هذا فقـد شرع طريق الإباحة وبنى الدين على الهوى، والله تعالى ما نهج الدين إلا على طريق غير الهوى من نص ثابت، أو قياس شرعى عـلى ما بينا، وقرر هذا الكلام تقريرًا طويلاً، والاعتمـاد على ما سبق من إجماع الصحابة والدليل الذى ذكرناه بذكر الحقيقة.

فأمـا الجواب قلـنا: أما تعلقـهم بالآية، وما ذكـر من أحوال الصـحابة، وتصـويب بعضهم بعضًا، فقد سبق الجواب عنه.

فأمـا قولهم: إنه لو كان الصواب فى واحـد من أقوال المجتـهدين لوجب أن ينصب الله تعالى دليلاً قاطعًا عليه، ليعدل إليه.

قلنا: قـد دلنا الله تعالى على الحكـم الذى كلفناه بدلالة قاطعـة، لأن الله تعالـى قد كلفنا العمل بأقوى العلل، وأولاها وقد جعل لنا طريقًا نقطع معه، بأن أحد الظنين أولى أن يعلق الحكـم به، وإنه إذا وجـد فى الأصل والفـرع، يلزمنا الحـكم به فى الفـرع، ونعنى بالدلالة القاطعة الدليل الذى ذكرناه فى وجوب استـعمال القياس، وقد بينا وجوه التأثير من قبل.

واعلم أنا إذا استنبطنا معنى من أصل، وجدنـاه فى الفرع، يجب علينا أن يثبت مثل حكم الأصل فى الفرع، ونقطع أن الحكم فى الفـرع بهذه العلة، لكن إذا ثبت أنه علة الأصل غـير أنَّا لا نقطع بكونه علـة الأصل، وليس بممتنع أن يكـون علمنا بكون العلة علة الحكم فى الفـرع يستند إلى ظننا أن العلـة علة حكم الأصل، لأنه لا يمتنع أن يقف العـمل فى الشىء على شـرط مظنون، كـما يقف علمنـا لوجوب التـحـرير من مضـرة مخـصومة على الظـن لنزولها بنا، فيكون المـعنى المستنبط علة الحكم ظنى، وأمـا ثبوت

الحكم فى الفرع بذلك المعنى قطعى.

وأما قولهم: لو كان على الصواب من الحق دليل من قبل الله تعالى لنقض الحكم ما عداه، ولم يسع الفتوى.

قلنا: ليس يجب هذا، وليس مع الخصم إلا مجرد الدعوى.

ببينة: أن كثيراً من المجتهدين يستدل بالقرآن فى مواضع، وبالنصوص فى مواضع، ولا شك أنه الدليل دون ما عداه، ومع ذلك لا يفسق تارك ذلك، لأن كل واحد من المجتهدين يرجع إلى دليل عنده، ويصير إلى تأويل لما يتعلق به من مخالفة لذلك فى الأقيسة، لما كان كل واحد من القائسين يصير إلى تأثير عند نفسه، وهو فى الأصل الذى يستنبط منه ظنى، لم يفسق من يخالف، ولم ينقض الحكم الصادر مما يخالفه، وساغ الفتوى والحكم به لمن يظن أنه الحق.

وأما قولهم: إن القول بتخطئة بعض المجتهدين، وتصويب البعض يؤدى إلى أقسام كلها فاسدة.

قلنا: لا يؤدى، لأنّا بينا أن على الحق دليلاً منصوبًا من قبل الله تعالى، لكن إنما يُوَصل إليه بطريق ظنى فيما يعود إلى معرفة علة الأصل فى الظنيات ميل عظيم، وكل واحد يظن غير ما يظن صاحبه، وليس يستقر على شىء واحد فالشرع سامح فى ذلك، ولم يؤاخذنا بخطأ. بل أصاب بقصد طلب الحق، وبذل الجهد منه عند نفسه، وغفر له ما أخطأه، وجعله من المعفو عنهم، وأما فى الأصول الدينية، فلما كان الوصول إليها بالدلائل القطعية من كل وجه شدد الله تعالى فى ذلك، ولم يعذر بالخطأ، وفسق بالخلاف تارة، وكفر أخرى، وعفى مرة، ولم يعف أخرى، فهذا هو الفرق بين مسائل الأصول، بين مسائل الفروع وهو أيضًا يبين وجه قولنا: إنه مع خطأه الصواب عند الله عز وجل مغفور له.

وأما قولهم: إنما قلتم: يؤدى إلى تكليفه ما ليس فى الوسع.

قلنا: ليس كذلك، لأنا أمرناه بطلب الحق، وقد يجوز أن يصيبه فى الجملة، وإذا لم يصب لا يكون عليه مؤاخذة ولا تبعة، فأين قولهم: إنه تكليف لما لا يكون فى وسعه.

وأما تعلقهم بفصل القبلة.

قلنا: نحن نقول: إنما يكون مصيبًا إذا أصاب القبلة، فأما إذا لم يصيب القبلة يكون مخطئًا حقيقة، ويلزمه إعادة الصلاة، فإن قيل: إذا اجتهد أربعة أنفس فى القبلة، فأدى

اجتهاد كل واحد منهم إلى جهة تخالف جهة صاحبه هل يصلون على ما أدى اجتهادهم إليه.

فإن قلتم: يصلون فقد صوبتموهم، وإن قلتم: لا يصلون، فهذا منع لهم من الاجتهاد، وتعطيل لصلواتهم.

والجواب: أنّا لا نستدل عليكم إلا بفصل القبلة، فإن المجتهدين فى القبلة مطلوبهم القبلة بعينها، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهدين فى الحوادث حكمًا معينًا عند الله تعالى.

ببينة: أن المجتهد فى القبلة، يعلم أن القبلة عين من الأعيان، يجوز أن يكون فى الجهة التى يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز أن لا يكون فيها فيقولوا فى حكم المسألة، هو حكم معين عند الله تعالى، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ويجوز أن يكون غيره.

وأما المسألة التى ذكرتموها. قلنا: إنما جازت صلاة هى واحد منهم، فى الحال لجواز أن يكون المصيب هو دون غيره، لكن نقطع بإصابة بعضهم، وخطأ البعض، ولو تبين الخطأ فإنا لا نوجب الإعادة على المخطىء.

واعلم أن الذين يقولون بإصابة المجتهدين كلهم على الإطلاق يزعمون أن الدليل ليس الظن المجتهد بأمارة، وكلهم فى هذا الظن واحد، فيكون كلهم فى الإصابة واحد.

قال أبو هاشم: ليس على المجتهد إلا أن يحكم بما هو أولى عنده فى ظنه، وفى هذا المعنى لا يجوز تخطئة البعض، وتصويب البعض، ونحن نقول: إن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول الثابتة بأحد هذه الدلائل والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء:٥٩] ثم القياس دليل مستند إلى الكتاب والسنة ثم الظن الذى قالوه لا يجوز أن يكون مجرد الظن حجة، لأن ذلك يوجد للعامى كما يوجد للعالم، ولكن الحجة ظن بأمارة من كتاب أو سنة أو إجماع، ويجوز أن يصيبه الواحد، ولا يصيبه الواحد، وهذا لأن العلل إنما تكون عللاً صحيحة، إذا كانت مؤثرة، وقد بينا وجه التأثير وكيفيته، ولا يتصور اعتدال المؤثرات على السواء، بحيث لا يكون لجانب رجحان على الجانب، وبينا أن اعتدال الأمارات، والتأثيرات فى حكمين مختلفين يؤدى إلى الحكم بالشك، وهذا لا يجوز، وإذا لم يكن

بد من ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى، ثبت أن القول بتصويب المجتهدين باطل، وعندى أن هذا القول وهو القول بإصابة المجتهدين، يؤدى إلى أن يعود على الإجماع بالخرق، وعلى الأمة بالتخطئة، لأن الاجتهاد شيء معهود من لدُن أصحاب النبى ﷺ ورضى عنهم إلى أيامنا هذه، وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم بعضًا، ويرتقون عن هذه الدرجة، وينسبون مخالفتهم إلى القول بالباطل واعتقاد غير الحق على الإطلاق من غير تحاش وامتناع، وكذلك ما زال بعضهم يقيم على البعض الدليل، ويدعوه إلى ترك قوله بقوله، وإنما فعلوا ذلك لاعتقادهم بإصابتهم وخطأ صاحبتهم، وظهر أيضًا بين الأمة التفرق حتى انتسب كل طائفة إلى ما لا ينتسب لطائفة أخرى، وادعى من إصابة الحق، ما لم يعترف من إصابة صاحبه، وهذا شيء مشهور لا يخفى على أحد هذا فى جانب المجتهدين الطالبين الباحثين، وإنما فى جانب المطلوب، وهو حكم الشارع فى الحادثة.

فنحن نعلم أيضًا إذا تدبرنا قانون الشريعة وأصولها وقواعدها أن الحق أيضًا هو أن يكون الحكم فى الحادثة واحدًا، وأنه أمر المجتهد بإصابته وطلبه، وذلك لأنّا نطلب الأحكام فى الحوادث التى لم يرد فيها نص من الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ على منهاج الأحكام التى ورد فيها النصوص فإن موضع التعلق إما بالمعانى المؤثرة العالقة بالقلوب عند عرضها على الأصول، أو الأشباه التى هى موافقة للأصول ملائمة لها، ونحن نعلم قطعًا أنه لا يوجد فى الأحكام المنصوص عليها فى الحوادث إلا القول الواحد فى الحادثة ولم يعرف وجود حكمين مختلفين يتناولهما النص بحادثة ما من الحوادث بل النصوص فى الكتاب والسنة تتناول الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة، فينبغى أن يكون المطلوب على وفق ذلك فى الحوادث التى لم يتناولها النص بل ينبغى أن يكون الحق ليكون حكم الحوادث المتفرعة عن الأصول على وفق أحكام الأصول، وهذا هو الأولى. بحكمة الله تعالى أن يكون حكمه فى الحادثة واحد غير مختلف، وأن يجعل الناس فى شرعه على السواء خصوصًا فى الزمان الواحد والشيء الواحد وهو الأولى أيضًا عند إرادته جلّ جلاله لتعريض العبد للثواب وابتلائه لطلبه، لأن العبد إذا اعتقد أن كل مجتهد مصيب الحق عند الله تعالى للحقه الكلال والكسل فى الطلب، بل يتوانى ويقصر ويعتمد على أنه إن أصاب أو أصاب صاحبه فقد أصاب الحق. وإذا علم أن الحق واحد وأن الله عز وجل كلفه الإصابة ببذل مجهوده يتكلف ويحتمل كل كد وتعب فى الطلب ليصيب الحق عند الله تعالى ثم يكون التوفيق والهداية له من الهوى على قدر سعيه وكده وبذله

وجهده، فثبت عند التقريرات أن اللائق منهج الشرع، ومحاسن الدين ومسالك الحق أن يكون الحق على ما اخترناه.

ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون الذين ليس لهم فى الفقه، ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه فى الدين ومرتبته فى مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس ما لهم المجادلات الوحشة وإلزام بعضهم بعضًا فى منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكل يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه، وفلج نفسه، وقد رضى بهذا المقدار من غير أن يطلب النفائس أو تلج صدورًا فى إقامة دليل يفيد يقينا أو بصيرة، وهذا هو أعم أحوالهم إلا فى النازلات النادرة، فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرًا فى الأمر ولم يعتقدوا لها كثير معانى يلزم الوجوب عليها.

وقالوا: لم يكلف المجتهد إلا محض ظن يعثر عليه بنوع أمارة، وليس يستقيم تكليفه سوى ذلك، وليس هاهنا حق واحد مطلوب. وربما عبروا عن ذلك فقالوا: إنما كلف المجتهد أن يعمل بحسب ظن الأمارة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع أدلة أصلاً، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة، ليعمل على حسب ظنه، وهذا الذى قالوه فى غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامى، وقد يكون بدليل وقد يكون لا بدليل، فدل أن المطلوب حكم الله تعالى فى الحادثة بالعلل المؤثرة والإشارة القوية، ولابد من الترجيح لمعنىً على معنى ولشبه على شبه وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء والذين عرفوا معانى الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى أصابوها فأما من ينظر إليه من بعدٍ ويظنه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجردِ ظن يظنه الإنسان يعثر هذه العثرة العظيمة التى لا انتعاش عنها، ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرد ظنونهم، فيؤدى قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة فى أحكام الشرع، وأن يكون الشىء حلالاً وحرامًا واجبا مباحًا صحيحًا فاسدًا موجودًا معدومًا فى وقت واحد، والكل عند الله تعالى صواب وحق ثم يؤدى قوله إلى خرق الإجماع. والخروج على الأمة وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم وترك الحفل[1]، والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها، وكدّوا فيها، وأسهروا لياليهم

(١) أى: الجماعة. انظر القاموس المحيط (٣/٣٥٨).

وأتعبوا فكرهم، واستخراجها وإظهار تأثيراتها لما ادعوها من العلل ثم كان نهاية وصولهم عند هؤلاء الجهلة أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل إليه مخالفوهم، وأن ذلك الذى وصلوا إليه حق عند الله تعالى، وضده حق، وقوله صواب، وقول مخالفيه صواب فيكون سعيه وكده شبه ضائع وثمرته كلا ثمرة، وفائدته كلا فائدة.

وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغنى كثيرًا من العقلاء عن إقامة البرهان عليه.

وأما أصحاب أبى حنيفة فقد قال من قال بتصويب المجتهدين منهم أن عند الله تعالى أشبه مطلوب، وأن المجتهد يجتهد ليصيبه، وأنه لو ورد النص من الله سبحانه فى حكم الحادثة لكان النص على ذلك. ومن قال هذا فقد قال: إن الحق واحد وما سواه ليس بحق، وهذا هو الذى يطلبه ويقيم الدلالة عليه.

فإن قالوا: إن العبد لم يكلف إصابته.

قلنا: إذا سلمتم أن الحق واحد، وأن المجتهد طالب وقد كلف الطلب، فلابد أن يكون كلف الحق وإصابته. وقد قال أصحابنا: إن الله تعالى قد كلف المجتهد إصابة الحق ونصب الدليل عليه إلا أن من أخطأ لا يأثم ولا يفسق، لأن طريق التأثيم والتفسيق الشرع، وقد جاء الشرع بإسقاط الإثم على المجتهد على ما سبق بيانه ويحتمل أيضًا أن يكون أيضًا أسقط عنهم المآثم لخفاء الأدلة وكثرة وجوه الشبه، فتفضل الله تعالى ورحم المجتهدين بخفى لطفه وخفى صنعه، وأزال عنه الإثم وأثابه على قصده واجتهاده.

وقال الأصحاب فيما إذا حكم حاكم باجتهاده إنما لا ينقضه مجتهد آخر وإن كان عنده أنه أخطأ لأنا لو صرنا إلى ذلك أدى إلى أن لا يستقر حكمه فى الشرع ولا يثبت ملك لأنه متى حكم حاكم بحق أو ملك يجىء آخر وينقض ذلك ثم بعد ذلك يجىء ثالث وينقضه هكذا أبدًا وهذا فى نهاية القبح والفساد. وقد قال الأصحاب أيضًا على قول من قال: إن العامى يقلد من شاء من العلماء فدل أن قولهم جميعًا صواب وحتى قالوا: نحن لا نسوغ التقليد لمن خالف الحق بل نقول له قلد عالمًا بشرط أن يكون مصيبًا كما نقول له قلد عالمًا بشرط أن لا تخالف النص على أن لو منعنا العامى أن يقلد إلا من معه الصواب لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلاً إلا بعد أن يتعلم الفقه وفى إيجاب ذلك على كل واحدة مشقة وحرج عظيم وفساد مصالح يرجع إلى أحوالهم فسومح العامى وأمر

بتقليد الأوثق عنده فى نفسه وقد سمعت بعضهم يقول: إن المجتهد إذا بذل وسعه وأدى اجتهاده إلى شىء يلزمه الأخذ بذلك وإذا ترك ذم وعيب على تركه ولولا أنه قد أصاب الحق لم يلحقه ذم وعيب، وقال هذا القائل أيضًا: إن أدلة الأحكام فى الغالب تقع متكافئة وليس فيها ما يقتضى قطعًا، وكل واحد من الخصمين يمكنه أن يبين تأثير مثل ما يبينه صاحبه أو يبين قوة شبهته على حسب ما بينه صاحبه فلا يظهر لأحدهما مزية على الآخر وكذلك فى تأويل الظواهر من الآيات والسنة فإنه يمكن كل واحد من المستدلين أن يؤول ما تعلق به صاحبه مثل ما يؤول صاحبه ما يتعلق هو به فلا يظهر لأحدهما على الآخر رجحان ومزية. ونحن نقول على الأول إنما يلزمه حقيقة ما يؤدى إليه اجتهاده بشرط صحته وسلامته عما يبطله فإن بان خلافه لم يجز الاعتقاد بكون ما أدى إليه اجتهاده حقًا وهذا كما أنه إذا اجتهد يعتقد أنه مصيبٌ للحق بشرط أن لا يكون مخالفًا للنص، فإذا ظهر أنه مخالف لنص كتاب أو سنة فإنه لا يجوز له أن يعتقد ما أداه إليه اجتهاده وعلى أن الذى قالوه دليل عليهم لأنه متى أدى اجتهاده إلى شىء يلزمه أن يعتقده ولا يجوز أن يعتقد خلافه ولو كان ما يؤدى إليه اجتهاده حقًا وثوابًا جار له ترك ما أدى إليه اجتهاده إلى ما أدى إليه اجتهاد صاحبه ألا ترى: أن فى كفارة اليمين لما كان كل الأنواع مأمورًا به وكفارة عند الله تعالى تخير المكفر وكان له أن يكفر بأيهما شاء، وأما كلامه الثانى فباطل أيضًا لأنه إذا اجتهد المجتهدان فلا بد أن يكون لأحدهما ترجيح على صاحبه بوجه ما، إما فى التأثير وإما فى الشبه وكذلك فى الظواهر ولهذا إذا تناظر الخصمان بان أن أحدهما أظهر حجة من صاحبه وقلما تخلوا مناظرة من ذلك ويعرف ذلك من يعتقد تصويب المجتهدين كما يعرف ذلك من لا يعتقد وعلى أن هذا الذى قالوه لو كان دليلاً على تصويب المجتهدين فى الفروع لكان فى الأصول كذلك وذلك مثل الأشعرية والمعتزلة إذا تكلموا فى تخليد الفساق أو تكلموا فى الصفات أو تكلموا فى القدر وفى جواز الرؤية على الله تعالى فيوجد من كل واحد أيضًا ما يوجد لصاحبه وإنما يفترق الخصمان على التكافىء والتساوى فى التأويلات وإيراد الأدلة والشبه ومع ذلك لا يدل ذلك على أن الجميع حق والكل صواب والاعتماد على الجواب الأول.

* * *

باب اختلاف القولين

وحين ذكرنا اختلاف الثانى من أقوال المجتهدين وأوردنا حجة كل فريق على الإشباع والتمام وذكرنا الصحيح من ذلك فلا بد من ذكر القولين المنسوبين إلى الشافعى رحمه الله فى المسائل وبيان الكلام فيه ووجه ذلك فى الموضع الذى يصح وبيان ما لا يصح من ذلك.

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقدها أحد من الناس نحو أن يعتقد أن فعلاً حرام عليه ثم يعتقد أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائز له.

ويجوز اعتقاد وجوب أحد الفعلين على البدل والتخيير مثل ما يعتقد من عليه كفارة اليمين أنه يجب التكفير عليه بأحد الأشياء الثلاثة.

ويجوز أيضًا فى فعلين وإن كانا ضدين كما يجوز أن يعتقد أن عليه الخروج الواحد من أحد هذه الأبواب أو عليه الصلاة الواحدة فى أحد هذه الأماكن، أو على المرأة أن تعتد بالأطهار أو بالحيض.

واعلم أن القول المختلف فى الحادثة الواحدة على ضربين ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف وضرب يسوغ فيه الاختلاف.

فأما الضرب الذى لا يسوغ فيه الاختلاف كأصول الديانات من التوحيد وصفات البارى عز اسمه وهى تكون على وجه واحد لا يجوز فيها الاختلاف وكذلك فى فروع الديانات التى يعلم وجوبها بدليل مقطوع به مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وكذلك المناهى الثابتة بدليل مقطوع به فلا يجوز اختلاف القول فى شىء من ذلك.

فأما الذى يسوغ فيه الاختلاف وهى فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعانى الاستنباط فاختلاف العلماء فيه مسوغ ولكل واحد منهم أن يعمل فيه مما يؤدى إليه اجتهاده، فأما قول العالم الواحد فيه بقولين مختلفين فلم يعلم قبل الشافعى رحمه الله تعالى من قال بذلك تصريحًا وهو رحمه الله قد ابتكر هذه العبارة وذكرها فى كتبه وقد أنكر ذلك كثير من مخالفيه ونسبوه إلى الخطأ فى ذلك وقالوا هذا دليل على نقصان الآلة وقلة المعرفة حين لم يعرف الحق من أحد القولين فاحتاج إلى تخريج المسألة على قولين وأيضًا فإنه خرق الإجماع فإنه لم يتقدم أحد يقول بقولين فى

مسألة واحدة فى حالة واحـدة، وإنما كانوا من استقر له [حق أثر][1] ذكره أو خفى عليه فأمسك عنه وأيـضًا فإن اعتقاد قـولين مختلفين مناقضـة ويمتنع أن يكون بالشىء الواحد حلالاً وحرامًا ويمـتنع أن يكون العقد الواحد صـحيحًا وفاسـدًا أو يكون الشىء الواحد مثبتًا منفيًا.

قالوا: وأما الروايتان عن أبى حنيفة ومالك فذلك فى حـالتين مختلفتين والمجتهد قد يجتهد فى وقت فيـؤدى اجتهاده إلى شىء ثم يجتهد فى وقت آخر فـيؤدى اجتهاده إلى خلافه إلا أن الثانى يـكون رجوعًا عن الأول ويكون الذى استقر عليه قـول المجتهد هو الثانى وإن كان فتوى أو قضاء فيكون على ما قال عمر رضى الله عنه ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقـضى، وإنما المستنكر اعـتقاد قولـين مختلفين فى وقت واحـد فى حادثة واحدة فـهذا طعن المخـالفين فى القولين. وقـد صنف بعضـهم فى ذلك تصنيفًا مـفردًا ورأيت لأبى عـبد الله البـصرى الملقب يجـعل فى هذا كتـابًا مفـردًا بل صنفه المـعروف بالصاحب، وهو إسمـاعيل بن عباد، وإذا عرفت هذا فنقـول: قد قسموا مـا نسبوا إلى الشافـعى رحمه الله من القـولين أقسامًا وسنذكـر تلك الأقسـام حين نبين أن الذى قاله الشافعى ليس بموضع الإنكار والذى هو سـوضع الإنكار فإنه لا يقول به وهذا شىء ورد على طريق النقل فإن شيوخ المذهب أعلم بهذا من غيرهم.

وقال القاضى أبو الحسن الماوردى هو على أربعة عشر قسمًا:

أحدها: أن يقيد جوابه فى موضع ويطلق فى مـوضع آخر مثل قوله فى أقل الحيض أنه يوم وليلة[2]، وقال فى موضع آخر: أقله يوم يريد به مع ليلة وهـذا معهود فى كلام العرب من وجهين جاء القرآن بهما:

أحدهما: حمل المطـلق على المقيد فـى جنسه لقولـه تعالى: ﴿**وأشهـدوا ذوى عدل منكم**﴾ [الطلاق:٢] وقـال فى مـوضع آخـر: ﴿**واستـشهدوا شـهيديـن من رجالكم**﴾ [البقرة:٢٨٢] يحمل المطلق من الشهادة على ما فيه بها.

والثانى: إطلاق ذكر الأيام يقـتضى إضافة الليـالى إليها كما قـال تعالى: ﴿**تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غـير مكذوب**﴾ [هود:٦٥] والمراد مع الليالى فـعلى هذين أحد القولين يخرج من جملة الاعتراض ولا نقـول أن له فى المسألة قولين ومن قال أبلغ فيه

---

(١) هكذا ثبت فى الأصل (جوائر) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر روضه الطالبين (١/ ١٣٤).

قولين فقد وهم.

والقسم الثاني: ما اختلف فيه ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجه واختلاف معانيها من وجه فغلب بعض أصحابنا حكمها في الاختلاف ولم يغلب حكمها في الاتفاق فخرج حكم المسألة على قولين مثل قوله في المظاهر إذا منع الجماع أحببت أن يمنع القُبلة والتلذذ، وقال في القديم: رأيت أن يمنع القبلة والتلذذ[1] وهي لفظة محتملة فيحتمل أن تحمل على الاستحباب والإيجاب، فكان حملنا على ما صرح به من الاستحباب أولى من حملها على ما يجوز أن يحتمله من الإيجاب لأنه غير مذكور فإن توسع بعض الأصحاب وعدل باللفظ إلى ما يذكره في موضع الذي حمله على إيجاب الاجتناب بوجه الاعتراض عليه لكن بلا معترض على الشافعي فإن الشافعي له قول واحد والمحتمل محمول على غير المحتمل.

والقسم الثالث: ما اختلف قوله فيه لاختلاف حاله فينزل به بعض أصحابه عن اختلاف الحالين إلى اختلاف القولين.

ومثاله: في الصداق إذا قدر في السر بتقدير وذكر أكثر منه في العلانية قال في موضع: الصداق صداق السر، وقال في موضع: الصداق صداق العلانية، وليس ذلك منه لاختلاف قولين وإنما هو لاختلاف حالين. فإن اختلف العقد بصداق السر فهو المستحق ويكون صداق العلانية تحملاً وإن افترق العقد بصداق العلانية وهو المستحق ويكون صداق السر موعداً.

فإن قيل: فيستعمل هذا في كل ما يمكن من اختلاف القولين أو لا؟

قلنا: يعتبر ذلك أصول مذهبه ويوجد ذلك على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يقتضي أصول مذهبه حكمها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف حالين ولا يحمل على اختلاف قولين.

والضرب الثاني: يمنع أصول مذهبه من حملها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف قولين على ما سبق صحته.

والضرب الثالث: أن تتقابل أصول مذهبه في أمرين فمن أصحابه من غلب حمله

---

(١) قال الإمام النووي (تكره القبلة لمن حركت شهوته ولا يأمن على نفسه وهي كراهة تحريم على الأصح والثاني: كراهة تنزيه ولا تكره لغيره ولكن الأولى تركها، انظر روضة الطالبين (٢/ ٣٦٢).

على اختلاف حالين، ومن أصحابه من غلب على اختلاف قولين والأول أولى، لأن ما أمكن حمله على الوفاق كان أولى من حمله على الخلاف.

والقسم الرابع: ما اختلف قوله فيه لاختلاف القراءة أو لاختلاف الرواية باختلاف القراءة مثل قوله تعالى: ﴿**أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء**﴾ [النساء:٤٣] فقرئ «أو لامستم النساء» و «لامستم» يوجب الوضوء على الملامس والملموس ولمستم يوجب على اللامس دون الملموس(١). واختلاف الرواية كالمروى عن رسول الله ﷺ في بيان المواقيت «أنه صلى العشاء الآخرة في اليوم الثانى حين ذهب من الليل نصفه»، وفى رواية أخرى: «حين ذهب الليل ثلثه»(٢) فلأجل اختلاف الرواية واختلاف القراءة اختلف قوله ولا يتوجه عليه في مثل هذا إنكار لأن اختلاف الدليل أوجب اختلاف المدلول فإن ترجح عنده إحدى القراءتين أو إحدى الروايتين كان مذهبه ما ترجح، وإن لم يترجح أحدهما كان الترجيح مذهبًا لمن ترجح عنده ولم يكن مذهبًا للإمام الشافعى، لأنه لم يترجح عنده ولا يجوز أن يضاف إليه مذهب هو عنده مجهول وإن كان عند غيره معلومًا.

وأما القسم الخامس: فهو ما اختلف قوله فيه لأنه عمل على أحد القولين بظاهر من كتاب الله تعالى ثم بلغته مسألة ثابتة نقلته عن الظاهر إلى قول آخر كقول الله تعالى فى صيام المتمتع: ﴿**فصيام ثلاثة أيام فى الحج**﴾ [البقرة:١٩٦] فأخذ بظاهره وأوجب صيامها فى أيام التشريق لأنها الظاهر من أيام الحج ثم روى عن النبى ﷺ «أنه نهى عن صيامها»(٣) فعدل بهذه الرواية عما عمله به من ظاهر الكتاب وأوجب صيامها بعد إحرامه. وقيل: يوم عرفة اتباعًا للسنة.

---

(١) قال الشيخ النووى (لمس بشرة امرأة مشتهاة فإن لمس شعرًا أو سنًا أو ظفرًا، وعضوًا مبانًا من امرأه أو بشرة صغيرة لم تبلغ حد الشهوة لم ينتقض وضوءه على الأصح وإن لمس محرمًا بنسب أو رضاع أو مصاهرة لم ينقض على الأظهر، وإن لمس ميتة أو عجوزًا لا تشتهى أو عضوًا أشل أو زئدًا أو لمس بغيره شهوة أو عن غير قصد انتقض على الصحيح فى جميع ذلك وينتقض وضوء الملموس على الأظهر والمرأة كالرجل فى انتقاض طهرها بلمسها من الرجل ما ينقضه منها ولنا وجه شاذ أنها لا تزال ملموسة فإذا لمست رجلاً كان فى انتقاضها القولان وليس بشىء، انظر روضة الطالبين (٢/ ٧٤، ٩٥).

(٢) أخرجه مسلم: المساجد (١/ ٤٢٨) ح (١٧٦/ ٦١٣) والترمذى: الصلاة (١/ ٢٨٦) ح (١٥٢).

(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٢/ ٨٠٠) ح (١٤٤/ ١١٤١)، وأبو داود: الصوم (٢/ ٣٣٢) ح (٢٤١٩) والترمذى: الصوم (٣/ ١٣٤) ح (٧٧٣).

ومثل هذا قال فى الصلاة الوسطى ولا إنكار عليه فى هذا العدول لأنه فى الحالين عمل بدليل صار الثانى منهما أولى من الأول ويكون مذهبه هو القول الثانى دون الأول وكان القول الأول مذهبًا له قبل الثانى فصار كالمنسوخ بالثانى وعلى هذا نظائر كثيرة فى مثل هذين القولين والمذهب فى الكل هو الثانى.

والقسم السادس: ما اختلف فيه قوله لأنه عمل بالقياس ثم بلغته سنته لم تثبت عند تخالف موجب القياس فجعل مذهبه من بعد ذكر السنة موقوفًا على ثبوتها كالذى جاءت به السنة من: الصيام عن الميت[1] والغسل من غسل الميت. رويا له من طريقين ضعيفين فقال بموجب القياس فى أن الصيام على الميت ولا غسل من غسله ثم ذكر ما روى فى السنة فقال: إن صح الحديث قلت به وأظهر موجب القياس وأوجب العدول عنه إن صح الحديث، وقد قال كل قول قلته فثبت عن النبى ﷺ خلافه فأنا أول راجع عما قلته وقائل بموجب الحديث، وهذا مما يجب إظهار الاختلاف فيه وأن نقول بالسنة إن ثبتت وبالقياس إن لم يثبت ويكون مذهبه فى الحالتين ما يوجبه القياس دون السنة فإن ثبت ففى أى وقت ثبت يكون مذهبًا له.

والقسم السابع: أن يذكر القولين لإبطال ما عداها من أقاويل كثيرة قد ذهب إليها المجتهدون، أو يكون مذهبه موقوفًا على ما يؤدى إليه اجتهاده من صحة أحدهما وإن لم يكن قائلاً بهما فى الحال ومثل هذا قد جابه الشرع والعمل:

أما الشرع فقول النبى ﷺ فى ليلة القدر: «التمسوها فى العشر الأواخر من رمضان»[2] فنفى أن يكون فى غير العشر الأواخر من رمضان وجعل غير الليلة موقوفة على الاجتهاد فى العشر الأواخر كأنها إذا اجتهد فى الكل أصابها.

وأما العمل المأثور ما عمله عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى أهل الشورى فجعل الإمامة فى ستة نفر ونفى بذلك طلب الإمامة من غيرهم وجعلها موقوفة على ما يؤدى إليه الاجتهاد منهم، وهذا شىء انعقد إجماعهم وكان الشافعى رحمه الله مقتديًا بالشرع من الرسول ﷺ والعمل من الصحابة فى مثله فلم يمتنع أن يبطل بالقولين ما عداهما ليكون الاجتهاد مقصورًا عليهما ولا يعدوهما.

---

(٤) أخرجه البخارى: الصوم (٤/ ٢٢٧) ح (١٩٥٣) ومسلم: الصيام (٢/ ٨٠٤) ح (١١٤٨/١٥٥).

(٢) أخرجه البخارى: ليلة القدر (٤/ ٣٠١) ح (٢٠١٦)، ومسلم: الصيام (٢/ ٨٢٦) ح (١١٦٧/٢١٦).

والقسم الثامن: أن يقصد بالقولين إبطال ما توسط منهما ويكون مذهبه منهما ما حكم به وفرع عليه مثل قوله فى وضع الحوائج وقد قيدها مالك بوضع الثلث فقال الشافعى ليس إلا واحد من القولين: إما أن يوضع جميعها أو لا يوضع شيء منها ومثل قوله فى الجارية الموصى بها إذا ولدت أو وهب لها مال بعد موت الموصى قبل قبول الموصى له أنه لما جعل بعض العلماء ولدها وبعض ما وهب لها لورثة الموصى وبعضها الموصى له قال: ليس إلا واحد من القولين: إما أن ملكها الموصى له بالموت فيكون قبل ذلك بحدوثه على ملكه، وإما أن يملك بالقول فيكون كل ذلك للورثة بحدوثه على ملكهم، وليس لتبعيضه وجه وهذا تحقيق يبطل به ما خالف القولين وليس فيها تغيير لأحد القولين وإن كان الحق لا يخرج لأحدهما فإن اقترن ما يدل على اختياره كان هو المذهب المضاف إليه دون الآخر وإن تجرد عن قرينه لم يضف إليه واحد من القولين وإن علم أن الحق لا يخرج منها لعدم ما عداهما.

والقسم التاسع: أن يذكر قولين مختلفين فى مسألتين منفضتين فيذكر أحد القولين فى إحدى المسألتين ويذكر القول الآخر فى المسألة الثانية فيخرجها أصحابه على قوله وهذا على الإطلاق غلط لأنه إذا كان بين المسألتين فرق من وجه امتنع أن يكون قوله فى واحدة من المسألتين إلا ما نص عليه فيها، سواء ذكر الفرق أو لم يذكر، وتخريجها على قولين خطأ وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قولان له من أن يكون فى وقت أو فى وقتين فإن كان فى وقتين كان كما قال فى مسألة بقول ثم قال بعده فيها بقول آخر فيكون على ما سنذكره وإن كان قال لها فى وقت فيكون على ما نذكره فى مسألة واحدة بقولين فى حالة واحدة.

والقسم العاشر: ما اختلف قوله فيه لأنه أداه اجتهاده إلى أحدهما وقال إنما أداه اجتهاده إلى القول الآخر فعدل إليه وهذا غير مستنكر فى الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمصار لأنه أدل على مداومة الاجتهاد وإمعان النظر، هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه اختلف قوله فى ميراث الأخوة مع الجد فأسقطهم فى أول قولهم وأشركهم معه فى آخره وحكم فى المشركة فى العام الأول بالتشريك وفى العام الثانى بإسقاط التشريك وقال: تلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى واختلف قول على بن أبى طالب رضى الله عنه فى ميراث الجد على أقاويل.

وقال فى بيع أمهات الأولاد اجتمع رأيه ورأى أبى بكر وعمر رضى الله عنهم على

تحريم بيعهن وقد رأيت بيعهن جائز وليس أحد من الأئمة وجلة العلماء إلا وقد اختلفت الرواية عنه فى كثير من أحكام الشرع فسماه أصحابهم روايات، وسماه أصحاب الشافعى أقاويل وإذا كان كذلك فمذهبه القول الثانى لعدوله إليه ولا يرسل القولين إلا بعد التقييد بالجديد أو القديم والثانى يكون هو المذهب دون الأول.

والقسم الحادى عشر: أن يكون قال فى المسألة بقول فى موضع وقال فيها بقول آخر فى موضع آخر فيخرجها أصحابه على قولين وهذا وإن كان فى النقل صحيحًا فهو فى إضافتهما إليه على التساوى غلط وينظر فى اختلاف القولين فإنهما على ضربين:

أحدهما: أن يتقدم أحدهما على الآخر فيكون كأنه قال بأحدهما ثم رجع عنه إلى الآخر فيكون على ما ذكرناه من قبل.

والضرب الثانى: أن يشكل المتقدم منهما من المتأخر فلا يجوز أن يضافا إليه معًا، لأنه لم يقل بهما فى حالة واحدة فإن كانت أصول مذهبه توافق أحدهما فقد اقترن بنصه عليه دليل من مذهبه فكان هو المذهب المضاف إليه وإن لم يكن فى أصول مذهبه موافقة أحدهما فإن تكرر منه ذكر أحد القولين وفرع عليه دون الآخر فالذى عليه المزنى وطائفة من أصحاب الشافعى رحمه الله أنه المتكرر، وذا التفريع هو مذهبه دون الآخر لترجيحه له على الآخر، وإن استويا صار مذهبه فيهما مشتبهًا. فإذا قلنا إن الحق واحد من أقوال المجتهدين على ما هو المشهور عنه لم يجز أن يضاف إليه القولان لتنافيهما ولم يجز أن يضاف إليه أحدهما لأنه لم يتعين ويقال قد أشكل مذهبه فى أحد القولين وإن لم يخرج عن أحدهما. وأما إذا أضيف إليه أن كل مجتهد مصيب جاز أن يضاف إلى مذهبه القولان على الانفراد بأحدهما دون الجمع بينهما ولم يجز أن ينفى عنه أحدهما لأنه قائل بما أضيف إليه غير عادل عما نفى عنه.

والقسم الثانى عشر: أن يذكر القولين حكاية عن مذهب غيره ولا يوجب حكايته لهما أن يكون قولين لأن الحاكى يخبر عن معتقده غيره فلم يجز أن يضاف حاكيته إليه أنه يعتقده وهذا كمن حكى الكفر لا يصير كافرًا ومن نقل الخلاف لا يكون مخالفًا فإن أشار إليهما بالإنكار كان الحق عنده فى غيرهما وإن أشار إليهما بالجواز جاز أن يكون الحق عنده فيها وفى غيرها وإن أشار إليها بالاختيار كان الحق عنده فيها ولم يكون فى غيرها.

والقسم الثالث عشر: أن يذكر القولين معتقدًا لأحدهما وراجرًا بالآخر كما فعل فى

قضـاء القاضى بعلمه، وفى تضـمين الأجير المشتـرك فإن مذهبـه أن للقاضى أن يحكم بعلمه[١]، وأن لا ضمـان على الأجـير[٢]. لكن ذكـر الآخر زاجـرًا ومرهبًا، وقـد قال الشافعى رحمة الله عليه بعد ذكر القولين فيهما ولولا خوفى ميل القضاة وخيانة الأجراء لجعلت للقاضى أن يحكم بعلمه، وأسقط الضـمان عن الأجير. فعلل منع القاضى بميله وضمان الأجـير بخيانتـه فدل أن مذهبه فيـمن لم يمل من القضاة جوار حكمـه بعلمه، وفيمن لم يخن من الأجراء سـقوط الضمان عنه وإذا صح هذا فيمن أمن مـيله وخيانته ثبت حكمه فيمن خـيف ميله وخيانته لعموم الحكم فى الجمـيع ولا عيب على الشافعى بمثل هذا لأن من كان ترغيمًا فى الدين فحقيق أن يكون زاجرًا.

واعلم أن جميع هذه الأقسام لا يتوجه عليـها المنكر القولين اعتراض بما أوضحناه فى كل قسم منه.

والقسم الرابع عشر: وهو المختص باعـتراض منكر القولين وهو أن نقـول فى المسألة الواحدة فى الحالة الواحـدة بقولين مختلفين مـجمع فيهمـا بين قولين متضـادين فيحكم بحليـة الشىء فى أحدهمـا وتحريمه فى الآخر ويوجب الـشىء فى أحدهما ويُسـقطه فى الآخر فهذا على ضربين: أحدهما: أن يميـز أحد القولين بما يُنَبِّهُ على اختياره. والثانى: أن يطلق ولا يميز فإن ميز أحدهما بما ينبه على اختياره فهو ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يرجح أحدهما فيقول: وبه أقول، أو يـقول: وهذا مما أستخير الله تعالى فيه أو يقول: هذا أصح، أو هـو أشبه، فيكون مذهبه منهمـا هو القول الذى أشار إلى ترجيحه.

والضرب الثانى: أن يفرع على أحدهما أو يكرر ذكره ولا يكرر ذكر الآخر فقد جعل بعض أصحابنا دليلاً على الترجيح وبعض أصحابنا لم يجعله دليلاً على الترجيح.

والضرب الثالث: أن يعمل بأحـدهما دون الآخر فيكون عـمله بذلك دليلاً على أنه القول المختار.

وأما الضرب الثانى: فهو إذا جمع بين القولين وأطلقهما ولم يميز أحدهما باختيار ولا ترجيح فهذا على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يتوقف فى القولين المتعارضين لاحتمال الأدلة وتعارضهما ويعلم أن الحق

(١) انظر روضة الطالبين (١١/ ١٥٦).

(٢) انظر روضة الطالبين (٥/ ٢٢٨).

فى أحدهما ولم يتعين له فجمع بينهما وتوقف فيهما وأبطل بهما ما عداهما وجعل الاجتهاد مقصورًا عليهما ليستوضح الحق فى أحدهما بمراجعة الاجتهاد فيهما وليس بمستنكر عند العلماء التوقف عند الأشباه وهذا رسول الله ﷺ توقف فى اللعان وغيره حتى نزل القرآن وعن النبى ﷺ أنه قال: «المؤمن وقّاف» وهذا أدل على الورع وأبلغ فى النظر ولا إنكار فى مثل هذا إذا تجاذبت الأصول وتعارضت الأدلة ويكون القصد بذكر القولين فى الحال بيان أن لكل واحد منها وجهًا فى أحدهما الاجتهاد، ويكون القصد أيضًا إبطال ما عداهما ويكون من بينة إعادة الاجتهاد عند الفتيا والحكم به.

والضرب الثانى: أن يجمع بينهما فى القول لتردد الفرع بين أصلين يحله أحدهما ويحرمه الآخر أو يوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فيجمع بينهما فى رد الفرع إليهما فيجعله حرامًا وحلالاً واجبًا ساقطًا وهذا مستحيل أن يكون قائلاً به. ومن المستحيل أن يجمع بين ضدين حسًا فيستحيل أن يجمع بينهما حكمًا، وهذا لا يقول به الشافعى ولا أحد من الأئمة.

والضرب الثالث: أن يجمع بين القولين على التخيير فى أحدهما دون الجمع بينهما لتردد الفرع بين أصلين يحله أحدهما ويحرمه الآخر ويوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فتخير فى رده إلى أى الأصلين شاء لتساوى الشبه فيهما وتعارض الأدلة. وقيل: إن مثل هذا لا يوجد للشافعى رحمه الله إلا فى سبعة عشر مسألة.

وقد أنكر أصحاب أبى حنيفة هذا. قالوا: لا يجوز أن يعتمد الفرع فى الشبه بين أصلين متجاذبين وقالوا: إنما يستحيل فى الشرع التخيير بين حكمين متناقضين.

وأما عندنا فهو جائز وهو قول كثير من المتكلمين وإنما جاز التخيير بينهما على وجه البدل دون الجمع لأمرين:

أحدهما: أنه لا يمتنع اعتدال الفرع فى الشبه بين أصلين متجاذبين لوجود ذلك عيانًا كما لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين فى القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين فى القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين فى القبلة فى التخيير فى الصلاة إلى أيهما شاء إجماعًا، وكذلك جاز مثل هذا اعتدال فروع بين أصلين فى تخيير رده إلى أيهما شاء.
والثانى: أن القياس طريق إلى الأحكام كالنصوص فلما جاز ورود النص بالتخيير فى الكفارة جاز أيضًا أن يكون القياس موجبًا للتخيير كالنص وليس بمستحيل فى الشرع ورود النص بالتخيير بين حكمين متنافيين كما تخير المسافر بين الصوم والفطر زمن الإتمام

والقصر وتخيير العبد بين الجمعة والظهر.

واعلم أن هذا الذى يقوله هذا القائل إنما يصح عند اعتقاد الإنسان جواز تكافؤ الأدلة واعتقاد إصابة المجتهدين ونحن قد بينا أن واحدًا منهما لا يصح والأولى أن يقال: إن الشافعى لم يذكر القولين فى هذا المعنى أيضًا على معنى أنه معتقد لهما أو مخبر وإنما ذكرهما لأن الحادثة تحتمل كلا القولين ولم يترجح عنده بعد أحدهما فذكرهما لينظر فيهما ويختار بينهما الصواب فأدركه الموت قبل البيان، وليس فى هذا عيب على المجتهد بل هو دليل على غزارة علم المجتهد وكمال فضله وشدة توقيه فإن طلبوا الفائدة من ذكر القولين.

قلنا: قد بينا من قبل فائدة ذكر القولين وهذا الذى قلناه هو المختار وهو الأولى وعليه الاعتماد وإذا استقررنا على هذا سقط طعن الطاعن وعنت المتعنت والله الهادى إلى الصواب والمرشد فيه بمنه وطوله.

* * *

(فصل)

ونذكر فى هذا الموضع مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا ذكر فى القديم قولاً ثم ذكر فى الجديد قولاً بمذهبه الثانى والأول مرجوع عنه. ومن أصحابنا من قال: لا يكون رجوعًا عن الأول حتى يصرح بالرجوع عنه.

والصحيح: هو الأول وهو مثل ما لو وجد من صاحب الشرع قولان مختلفان فى وقتين مختلفين فى حادثة واحدة فإنه يكون الثانى نسخًا للأول كذلك هاهنا يكون القول الثانى رجوعًا عن الأول.

موضع آخر: إذا نص الشافعى رحمه الله فى مسألتين على قولين ثم أعاد المسألتين وذكر فيهما أحد القولين كان ذلك اختيارًا للقول المعاد وكذلك إذا فرع على أحد القولين كان ذلك اختيار للقول الذى فرع عليه وهو قول المزنى. ومن أصحابنا من قال: لا يكون ذلك دليلاً على الاختيار.

والصحيح: هو الأول لأنه لما أعاد أحد القولين أو فرع عليه فالظاهر أن مذهبه هو ذلك، لأنه لو كان مقيمًا على القولين لأعادهما وفرع عليهما جميعًا فلما أفرد أحدهما

بالإعادة والتفريع دل أنه هو الذى يذهب إليه ويختاره.

موضع آخر: إذا نص فى مسألتين على حكم ونص فى غيرهما على حكم آخر وأمكن الفصل بين المسألتين لم ينقل جواب إحديهما على الأخرى بل يحمل كل واحد على ظاهره.

ومن أصحابنا من قال: ينقل الجواب إلى الآخر وتكون المسألتان على قولين. الصحيح: هو الأول لأن القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قال أو دل عليه بما يجرى مجرى القول، وأما الذى لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب إليه لأن إذا كان صاحب المذهب قد نص على المخالفة فكيف يجوز الجمع بين ما خالف فيه بل ينبغى أن يفرق إذا أمكن الفرق ولا يخترع له قول لم يقل به.

موضع آخر: لا يجوز أن ينسب إلى الشافعى رحمه الله ما يخرج عنه قوله فيجعل قولاً له.

ومن أصحابنا من قال: يجوز ذلك.

والصحيح: هو الأول كما ذكرناه فى الفصل الأول.

فإن قيل: أليس ينسب إلى الله تعالى والرسول عليه السلام ما يقتضيه قياس قولهما فكذلك يثبت إلى صاحب المذهب ما يقتضيه قياس مذهبه قوله؟

الجواب: أن ما دل عليه القياس فى الشرع لا يجوز أن يقال إنه قول الله ولا قول رسوله، وإنما يقال هذا من الله ومن رسوله بمعنى أن الله تعالى دلّ عليه، وكذلك رسوله، ومثل هذا لا يصح فى قول الشافعى فسقط ما قالوه.

موضع آخر: إذا قال الشافعى فى موضع بقول، ثم قال: ولو قال قائل كذا كان مذهبًا لم يجز أن يجعل ذلك قولاً له. وقال بعض أصحابنا: يجعل ذلك قولاً له.

والصحيح: هو الأول لأن قوله: فلو قال قائل كان مذهبًا ليس فيه دليل على أن ذلك مذهب، بل هو إخبار عن احتمال المسألة وجهًا من وجوه الاجتهاد فلا يجوز أن ينسب إليه قول بهذا القدر فهذه المواضع لا بد من معرفتها لمن يريد أن يقف على مذهب الشافعى.

* * *

فصل

فى الوجوه التى يجوز معها تخريج المذهب:

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده فمتى ظننا أن اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه لم نقل: إنه مذهبه ويدل الإنسان على مذهبه فى المسألة بوجوه:

منها: أن يحكم فى المسألة بعينها بحكم معين.

ومنها: أن نأتى بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها فيقول الشافعى رحمه الله: الكل جائزًا وغير جائز.

ومنها: أن يعلم أنه لا يفرق بين المسألتين وينص على حكم أحدهما، فيعلم أن حكم الآخر عند ذلك الحكم مثل أن يقول: الشفعة لجار الدار فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار.

ومنها: أن يعلل الحكم بعلة توجد فى عدة مسائل فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم فتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك وأما من قال بتخصيص العلة فإنما يقول بتخصيص العلة إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم وكما أن الكلام العام يدل على مذهبه فكذلك تعليله وأما إذا نص العالم فى مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبهًا يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين فإنه لا يجوز أن يقال: قوله فى هذه المسألة هو قوله فى المسألة الأخرى، لأنه قد لا تخطر المسألة بباله ولم ينبه على حكمها لفظًا ولا معنى ولا يمتنع لو خطر بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر، وهذا قد سبق بيانه من قبل.

***

مسألة

ومما يتصل بباب الاجتهاد مسألة اختلفوا فيها وهى أنه هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فقد منع من ذلك كثير من الناس، وأجازه آخرون على العموم، وذهب إليه يونس بن عمران وقال بعضهم: يجوز للنبى ﷺ على الخصوص، ولا يجوز لغيره، وهذا هو المختار وقد ذكر الشافعى فى كتاب الرسالة ما

يدل على هذا واستدل من منع ذلك وقال: إن الشرائع إنما تعبد الله تعالى بها لكونها مصالح. والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو أباح الله سبحانه للمكلف أن يحكم بما اختاره المكلف لكان قد أباحه الحكم مما لا نأمن كونه فسادًا، واستدل من جوز ذلك بأنه إذا جوز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفالات جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره، ولأنه إذا جاز أن يتعبد الله تعالى العامى ليختار العمل على فتوى واحد من الفقهاء ويتعين ذلك باختياره جاز مثل ذلك فى أصل التعبد، ولأنه إذا جاز أن يكلف الله من الإنسان العمل على الأمارات مع أنها قد تخطىء جار أن يكلف الإنسان أيضًا العمل على اختياره، وإن كان الإنسان قد يختار الصواب، كما يختار غير الصواب. وأما من قال: يجوز للأنبياء ولا يجوز لغيرهم فاستدل على ذلك بالوجود وهو قوله تعالى: ﴿**كل الطعام كان حلاً لبنى إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه**﴾ [آل عمران:٩٣] ولأن السنة مضافة إلى النبى ﷺ وحقيقة الإضافة تقتضى أنها من قبله، ولأن النبى ﷺ قال فى مكة: «لا يختلا خلاها ولا يعضد شجرها، قال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لقبورهـا وأفنيتها. قال: إلا الإذخر»[1] ولأن النبى ﷺ سئل عن الحج فقيل: أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب - يعنى فى كل سنة - وما استطعتم»[2] ولأن النبى ﷺ قال: «ولولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[3]، ويدل عليه قوله عليه السلام: «عفوت عن أمتى صدقة الخيل والرقيق إلا أن فى الرقيق صدقة الفطر»[4]، قالوا: ولأنه روى أن موسى عليه السلام أثبت الأحكام كلها من جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى والأولى أن يتعلق فى هذه المسألة بوجود وجوب الأشياء عن اختيار من الموجب وقد تحقق هذا من جانب الرسول ﷺ. فأما فى حق غيره فلم يوجد وهذا لأن الرسول ﷺ كان معصومًا من الخطأ، فيجوز أن يقال له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وهذا لا يوجد فى حق غيره فلم يأمن خطأه ولأن الله تعالى قد قال:

(١) أخرجه البخارى: الصيد (٤/ ٥٥) ح (١٨٣٣)، ومسلم: الحج (٢/ ٩٨٦) ح (٤٤٥/ ١٣٥٣).
(٢) أخرجه البخارى: العمرة (٣/ ٧٠٩) ح (١٧٨٥) ومسلم: الحج (٢/ ٨٨٣) ح (١٤١/ ١٢١٦).
(٣) أخرجه البخارى: الجمعة (٢/ ٤٣٥) ح (٨٨٧)، ومسلم: الطهارة (١/ ٢٢٠) ح (٤٢/ ٢٥٢).
(٤) أخرجه أبو داود: الزكاة (٢/ ١٠٣) ح (١٥٧٤) والترمذى: (٣/ ٧) ح (٦٢٠)، والنسائى: الزكاة (٥/ ٢٦) (باب زكاة الورق) انظر نصب الراية (٢/ ٣٥٦).

﴿فحكمه إلى الله﴾ [الشورى: ١٠] وقال في موضع: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ولم يقل إلى اختيار الرجال. وأما مسألة الكفارات فالإيجاب قد كان من قبل الله تعالى فإنه قد أوجب واحدة من الكفارات على العبد، وإنما يختار واجبًا لا أنه يجب باختياره عليه شيء وكذلك في العامي إذا استفتى فإنما وجد منه مجرد اختيار فواجب لأنه قد وجب على العامي الرجوع إلى العالم في الأحكام. وأما هاهنا الكلام فيما ذكرناه وهو أنه يوجب باختياره فإن قال قائل: أليس من نذر شيئًا فقد أوجب على نفسه باختياره. قلنا: ليس هذا من مسألتنا في شيء لأن مسألتنا هي أن يحكم بشيء ابتداء في شيء من غير دليل يرجع إليه فيوجبه على نفسه أو غيره أو يحرمه على نفسه أو غيره فيثبت شرعًا، مبتدأ يرجع إليه تمامًا النذر فأما النذر فمن باب الالتزامات وهو عقد مشروع من قبل الله تعالى للعباد يعقدونها أو يلتزمونها مثل سائر العقود، وليس شرع مبتدأ من قبل العبد واعلم أن هذه المسألة أوردها متكلموا الأصوليين وليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كثير فائدة لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد ولا يوجد توهمه في المستقبل فأما في حق النبي ﷺ فقد وجد فقلنا على ما وجد وهذا القدر كاف في هذه المسألة والله أعلم.

ولما تم ما أوردناه من الكلام في الاجتهاد وذكرنا صفة المجتهد والمختار مما ينبغي أن يعتقد في أقوال المجتهدين فيكون الكلام بعد هذا في التقليد وما يتصل به وسنذكر من بعد ذلك ما يقع الحاجة إليه.

* * *

[التقليد]

التقليد: قبــول قول المرء فى الدين بغير دليل وحده بعضــهم: بأنه العمل على قولين من غير علم[١] بصحته ولا نظـر فى الطريق إلى معرفته والأول حد الفـقهاء ويقال: إن التقليــد مأخوذ من تصــيير الشىء قلادة فــى عنق من ينسب إليه[٢]، أو أخــذ عنه ومن التقليد مــا يجوز ومنه ما لا يجوز فــأما اتباع الرسول ﷺ والتسلــيم لحكمه فواجب ولا نقــول إنه تقليد بل هو اتبــاع محض وقــد قال الله تعــالى: ﴿واتبعوه لعلـكم تهتدون﴾ [الأعراف:١٥٨] ولأن الدلائل قد قامت فى أن قوله حجة فــلا يكون قبول قوله قبول قول فى الدين من قائله بلا حجة وقد قال الشــافعى رحمه الله فى بعض المواضع: فلا يجوز تقليد أحد سوى الرسول ﷺ، وهذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة. وقال بعضـــهم: إن رجوع العامى إلى قول العالم لــيس بتقليد أيضًا[٣] لأنه لا بد لــه من نوع اجتهاد فلا يكون تقليدًا حتى لو اعتــرض إنسانًا من غير أن يجتهد فى طلب الأعلم فسأله لـم يجـز على الأصح بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهـر عند الناس فى درجة العلم والأوثق عند نفسه منهم فيصــير الاجتهاد فى اختيار أعيان العلمــاء كاجتهاد العالم فى اختــيار أعيــان الأقاويل وعلى أنا إن سمــينا ذلك من العامى تقليــدًا فلا بأس ولعله الأولى، لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه ويقبله فيوجد فيه حد التقليد وهو قبول القول من قائله بغير حجة.

وأما تقليد الأمة إذا قالت قولاً عن إطباق وإجماع فهــو حجة لا يجوز مخالفتها لقيام الدليل أنها لا تجتمع إلا على حق وإذا أفتى العــالم واحدًا من العامة فى الحادثة تنزل به جاز تقليده والأخذ به[٤] لأن العامة لو كلفــوا الاجتهاد والاســتدلال لكان فرض طلب

---

(١) عرفه الآمدى بأنه: العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، انظر إحكام الأحكام (٤/ ٢٩٧).

وعرفه ابن السبكى: أخذ القول من غير معرفــة دليله، انظر جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢/ ٣٩٢)، وعرفه الغزالى بأنه: قبول قول بلا حجة، المستصفى (٢/ ٣٨٧).

(٢) انظر إحكام الأحكام (٤/ ٢٩٧).

(٣) عــزاه إمــام الحــرمين والآمــدى إلى الــقاضى. انــظر البــرهان (٢/ ١٣٥٨) ، إحكام الأحكام (٤/ ٢٩٧).

(٤) ذكر الأسنوى فى مسألة أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء ثلاثة مذاهب: =

العلم على وجه يصير به الإنسان عالمًا مجتهدًا فرضا على الأعيان ولو كان كذلك لبطل معايش الناس ولأضر بهم ذلك ضررًا بينًا ولحقتهم المشقة التى لا يمكن احتمالها وقد دفع الله مثل هذا عن الأمة ووضع الإصر عنهم ولم يحملهم ما ليس لهم وسع فى تحملها رحمة من الله تعالى ولطف فعله بهم وإذا لم يجب عليهم ما ذكرناه بقى فرضهم الأخذ بقول غيرهم وتقليدهم وهذا التقليد فى الفروع جائز.

وأما قبول خبر الواحد إذا كان ظاهر العدالة فعمل يكون تقليدًا اختلف أصحابنا فيه سماه بعضهم تقليدًا وامتنع بعضهم من ذلك[1] وهو الأولى لأنه لا يقع التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد فى عدالته فصار قوله مقبولاً بدليل والتقليد قبول قول الغير من غير دليل فلم يكن هذا من باب التقليد والله أعلم.

* * *

مسألة: لا يجوز للعالم أن يقلد العالم:

ومن الناس من قال: إنه جائز وهو قول أحمد وإسحاق وعن محمد بن الحسن قال: يجوز له تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله[2]، وهذا الذى قلناه يستوى فيه

= الأول: أصحها عند البيضاوى وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقًا بل يجب.

الثانى: لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه وإليه ذهب المعتزلة البغدادية.

الثالث: قال به الجبائى يجوز ذلك فى المسائل الاجتهادية.

انظر نهاية السول (٤/ ٥٨٦، ٥٨٧)، سلم الوصول (٤/ ٥٨٦، ٥٨٧)، جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢/ ٣٩٣) المستصفى (٢/ ٣٨٩)، إحكام الأحكام (٤/ ٢٠٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ٢٤٩، ٢٥٠).

(١) انظر نهاية السول (٤/ ٦٣٠، ٦٣١) ، سلم الوصول (٤/ ٦٣٠، ٦٣١) ، البرهان (٢/ ١٣٥٨، ١٣٥٩).

(٢) اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى هذه المسألة على أقوال كثيرة:

الأول: لا يجوز مطلقًا وهو المختار للبيضاوى.

الثانى: يجوز مطلقًا وهو المعروف عن الإمام أحمد بن حنبل.

الثالث: يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام ولا يجوز فيما يفتى به غيره.

الرابع: يجوز إذا خاف فوات الوقت ولا يجوز إذا لم يخف فواته ـ وذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به غيره.

الخامس: يجوز إذا كان المفتى أعلم منه ولا يجوز إذا كان مساويًا له أو أقل منه وهو مذهب محمد بن الحسن.

السادس: يجوز تقليد غيره ـ إذا كان الغير صاحبيًا أرجح فى نظره من غيره ولا يجوز تقليد =

العالم من الصحابة وغير الصحابة وقد فرق بعضهم بين الصحابة وغير الصحابة. وقد قال الشافعي رحمه الله في القديم: يجوز تقليد الصحابي فيما لم يجعله له غيره فيه وإن لم يظهر قوله ولم ينتشر. وقال في الجديد: لا يجوز وقد ذكرنا هذا من قبل، وقال بعضهم: يجوز تقليد الخلفاء الأربعة دون غيرهم. وقال بعضهم: يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما[1]. وقد ورد من الأخبار ما يدل على كل واحد من هذين القولين. قال النبي ﷺ في خبر: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[2]. وقال عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[3].

ونتكلم في المسألة على الإطلاق فنقول: احتج من جوز للعالم تقليد العالم بظاهر قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل:٤٣] قالوا: فإذا حدثت الحادثة ولم يكن عند الفقيه علم بها جازت له المسألة عنها، وقبول قول العالم فيها لظاهر هذه الآية لأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء لأنهم لما يعرفون أحكام الحوادث فكذلك العلماء إذا أشكل عليهم العلم فيها نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة واستووا في جواز التقليد لهم واستوى الفريقين في عدم العلم بها. قالوا: ولأن الاجتهاد يجب في فروض الكفاية فجار أن يتكل فيه البعض على البعض كالجهاد فإنه لما كان من فروض الكفاية جار أن يتكل فيه البعض على البعض كذلك هاهنا، وقد تعلق بعض أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة بقصة الشورى فإن عبد الرحمن بن عوف دعا عليًا إلى تقليد أبي بكر وعمر فلم يجب إلى ذلك، فأما عثمان فإنه أجاب. فدل هذا من قول

= غيره ـ ونقل ذلك عن الشافعي.

السابع: يجوز تقليد الصحابة والتابعين ولا يجوز تقليد غيرهم.

الثامن: يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الاجتهاد ـ وهو منقول عن ابن سريج.

انظر نهاية السول (٤/٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١)، سلم الوصول (٤/٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١)، إحكام الأحكام (٤/٢٠٩) جمع الجوامع مع حاشية الجلال (٢/٣٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٥٢).

(١) تم تخريج هذه المسائل سابقًا.

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٤/٢٠٠) ح (٤٦٠٧) والترمذي: العلم (٥/٤٤) ح (٢٦٧٦)، وقال: حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة: (١/١٥) ح (٤٢)، وأحمد: المسند (٤/١٥٦) ح (١٧١٤٩) انظر التلخيص (٤/٢٠٩) ح (١٤).

(٣) تقدم تخريجه.

عثمان وعبد الرحمن بن عوف أنه يجوز للعالم تقليد العالم. وقال بعضهم فى تقليد الأعلم أن الأعلم له مزية لكثرة علمه وحسن معرفته لطريق الاجتهاد.

وأما الاجتهاد فالإنسان نفسه له مزية من وجه آخر وهو أنه على ثقة وإحاطة من جهة الدليل وما يقتضى الحكم وليس على ثقة من اجتهاد الأعلم، وإذا اجتمعا تساويا فيخير بينهما. وقالوا أيضًا: إن العالم يقول ما يقول عن دليل وحجة فى هذا الموضع أطلق له ذلك كذلك فى الصورة الأولى.

وأما دليلنا قوله تبارك وتعالى: **﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾** [النساء:٥٩] فأمر عند وقوع الاختلاف برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة فوجب بحق الظاهر أن لا يرد إلى غيرهما من أقاويل الصحابة والعلماء ويدل عليه أيضًا إجماع الصحابة فإنهم اختلفوا فى مسائل كثيرة وتناظروا واجتهدوا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قلد غيره أو دعا أحدًا إلى تقليد نفسه وخالف أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عباس فى مسألة فتحاكما إلى أم سلمة ولم يقل له ابن عباس: لا يسوغ لك مخالفتى لأنى صحابى وأنت تابع لى فتقليدك لى واجب عليك فثبت أن من جوز التقليد مع إطباق الصحابة على المنع منه فقد خالف الإجماع ويدل عليه أن الله تعالى ذم التقليد وعابه فقال تعالى حكاية عن الكفار: **﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون﴾** [الزخرف.٢٣] وهذا لحقيقة وهو أن قبول قول الغير فى الحكم من غير حجة مع تمكن معرفة الحكم بحجة لا يجوز لأن التقليد مذموم شرعًا وعقلاً.

أما الشرع فقد بينا. وأما العقل فلأنه إذا أمكن فى نفسه تقليد غيره فليس قول واحد أولى من قبول قول غيره إلا أنا إنما جوزنا للعامى لأجل حاجة إلى التقليد فإنه لا يمكنه أن يصل إلى معرفة الحكم بالحجة فجوز له التقليد ضرورة وهذا لا يوجد فى حق العالم فلم يجز له التقليد لما بينا من قبل، وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى: **﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾** [النحل:٤٣] فهو فى العوام الذين لا يعرفون الدليل أو هو فيمن لا يعرف نصوص الكتاب والسنة فيرجع إلى من يعرفها، وعلى هذا الجواب يخرج إن تعلقوا بقوله تعالى: **﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾** [التوبة:١٢٢] فالمراد من ذلك إنذار العوام أو تبليغ الكتاب إلى من لم يبلغه، وإنما تقليد العوام العلماء فإنما جاز لأنا لو أوجبنا عليهم معرفة الأحكام والدلائل بالحجج لاشتدت المحنة عليهم وعظمت البلوى فيهم فإنَّا إذا ألزمنا الكافة النظر

فى الدليل أدى إلى مفسدة راجعة إلى كافة الناس لأنه لا يكون منهم من يقوم بأمر مصالح دنياهم وما يقوم به معايشهم ويفسد نظام الأحوال فى الأفعال والأعمال وعلى أنا لا نخليه من نوع اجتهاد نوجبه عليه وهو بقدر طاقته واتساع باعه له وهو أن يختار من أعيان العلماء أعلمهم عنده وأوثقهم فى نفسه فيرجع إلى قوله ويقلده أمر دينه فليكن العالم كذلك وهو أنه يتكلف ما يطيقه ويتسع له علمه وهو مطلق للاجتهاد ومتسع علمه لذلك فلا يجوز له تركه كالعامى الذى يقدر أن يتخير من العلماء فيقلد الأعلم فى نفسه والأوثق فى علمه فإنه لا يجوز له ترك ذلك. وأما اعتبارهم الاجتهاد بالاجتهاد فقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك وقال: من سهل عليه تناول الأدلة وقرب مواضعها من فهمه فهو بمنزلة من حضر العدو وقرب مواضعه منه فلا يجوز له الاتكال على غيره فى الجهاد.

وأما العامى الذى تغيب عنه الأدلة فلا يعرف وجوه الاستدلال فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين عدوه ولحقته المشقة فى قطعها إليه، ومن كان بهذه الصفة لا يجب عليه الجهاد فقد استوى الجانبان من حيث المعنى.

وأما الذى تعلقوا به من قصة الشورى فهو محمول على أنه دعاه إلى سيرتهما والسياسة والرأى فى الأمور وضبط الشرعية ومجاهدة الأعداء والقيام بالآيات[1] الثابتة ويجوز أيضًا أنه دعاه إلى سنتهما فى ما عملا به ولم يظهر لهما مخالف فصار ذلك بمنزلة الإجماع.

وأما الذى قال: إن الأعلم لاجتهاده مزية ولهذا أيضًا مزية، فخير بينهما. قلنا: العالم والعالم وإن اختلفا فى غزارة العلم وعدم غزارة العلم، ولكن غزارة علم صاحبه لا تفيده علمًا بلا دليل والواجب هو العلم بالدليل إذا تمكن من الدليل، ولأن التقليد من عمل الجهلة، والاجتهاد من عمل العلماء، فلا يجوز أن يترك عمل العلماء وهو عام إلى علم الجهال. وقوله: إنه يعرف أن ذلك العالم يقول ما يقوله عن دليل. قلنا: وإن كان كذلك ولكن دليله عند صاحبه لا يفيده دليلاً فى نفسه.

واعلم أن أصحاب أبى حنيفة يفرقون بين العالم والعامى فيقولون: إن العامى يجب

---

(١) ثبت فى الأصل [بالابات]، ولعل الصواب [بالآيات]، أو [بالأباب]. قال فى القاموس: هو فى أبابه: أى فى جهازه، وأب أبه؛ قصد قصده، وأب: هزم بحملة لا مكتوبة فيها. والشيء حركه. انظر القاموس المحيط (١/ ٣٥).

عليه التقليد والعالم يجوز له التقليد ولا يجب عليه لكن إذا اشتبه عليه الدليل يجوز له التقليد لأنه فى هذه الحالة يحتاج إلى التقليد مثل العامى، وهذا ليس بشىء لأن معه آلة الاجتهاد فلا يعذر بالاشتباه.

* * *

مسألة [1]: إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم يجز له تقليد غيره.

وقال أبو العباس بن سريج: يجوز لأنه فى هذه النازلة بمنزلة العامى من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة حكمها بالاجتهاد ولأنه مضطر إلى التقليد فإنه إذا اجتهد فاتته العبادة عن وقتها فجار له التقليد كالعامى أيضًا، وأما نحن فنقول: إن معه آلة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد كما لو كان الوقت واسعًا.

ببينة: أنه لو جار له التقليد إذا خاف فوت الوقت لجاز، وإن لم يخف كالعامى، والحرف أن الفرض لا يتبدل لخوف الفوت وعدم الخوف، وقوله: إنه كالعامى فى هذه النازلة قد بينا الفرق.

وقوله: إن به ضرورة. قلنا: ليس كذلك لأنه إن كان ذلك الشىء مما يجوز تأخيره للغد يكون اشتباه الحادثة عذرًا له فى التأخير، إن كان مما لا يجوز غيره أداءه على حسب حاله ثم يعيده، فلا ضرورة فى التقليد له.

واعلم: أن العامى يجوز له تقليد العالم فى جميع الأحكام الشرعية.

وقال أبو على الجبائى: لا يجوز له فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد. وقال: ما طريقه مقطوع به يصير مثل العقليات.

وأما عندنا: يجوز فى الكل لأنه المعنى الذى لأجله يسوغ له التقليد فى مسائل الاجتهاد موجود فى غيرها يدل عليه: أنه إذا أمر العامى بمعرفة الدليل وترك التقليد أدى إلى مفسدة عظيمة تعود عليهم وتشتد البلوى والمحنة بهم على ما ذكرنا من قبل، وقد ذكرنا من قبل أنه لا يقلد العامى إلا بعد أن يجتهد فى أعيان الفقهاء، وقد ذكر هذا أبو العباس بن سريج والقفال.

وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجوز له تقليد من شاء من العلماء من غير أن يجتهد فى أعيانهم [2] وزعم أن فى تكليفه الاجتهاد فى الأحكام مشقة.

---

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر البرهان (٢/ ١٣٤١) انظر نهاية السول (٤/ ٦٠٩)، سلم الوصول (٤/ ٦٠٩).

ونحن نقول: إنه ليس عليه فى هذا كثير مشقة ولا ينقطع بإيجابه عليه عن سائر مصالحه فى أمر معايشه وأسبابه، ويحصل له بذلك نوع ظن، فإذا كان يحصل له ذلك من غير مشقة فيجيء عليه تحصيله، كما يجيء على الإمام الاجتهاد فى سائر الحوادث والنوازل.

وعندى: أن هذا أولى والله أعلم.

* * *

مسألة[١] : وأما الكلام فى مسائل الأصول:

فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء أنه لا يجوز للعامى التقليد فيها ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، وقالوا: العقائد الأصولية عقلية والناس جميعًا مشتركون فى العقل ولأن العلم بها واجب والعلم لا يحصل للمقلد بتقليد غيره ولأن الدلائل على الأصول ظاهرة وليست غامضة فتكليف العامى ليعرف الأصول بدلائلها لا يؤدى إلى الحرج الشديد فيسقط عنهم لذلك.

واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها[٢]؛ لأن فى ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة وهى فى الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية فى الفروع ولهذا خفى على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم فى ذلك واهتمامهم العظيم فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع ولأنا نحكم بإيمان العامة ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض، وإنما طريقهم أخذ شيئين فى التقليد أحدهما: أنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة ودليل فيكون اتباعهم لأقوال العلماء اعتقادًا عن دليل بهذا الوجه.

وأما لأن العوام يعلمون أن العلماء يقولون ما يقولون عن النبى ﷺ وقد عرفوا إقامة النبى ﷺ من المعجزات ما يعجز عنه البشر وتحقق فى قلوبهم ثبوته بهذا الطريق وأنه يقول ما يقوله عن الله عز وجل فحصلت عقائدهم عن علم ودليل قام لهم فيها بهذا الوجه.

وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جدًا عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك متى يوجد فى العوام يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه بل يكون أكثر العوام

---

(١) بياض فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر نهاية السول (٤/٥٩٦) انظر إحكام الأحكام (٤/٣٠٠).

بحيث لو عرض عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلاً فضلاً من أن يصيروا أصحاب دلائل ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية وإنما غاية العامى هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى زنة[1] من العلماء ويتبعهم فى ذلك ويقلدهم ثم يسلمون عليها بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهوال ثم يعضون عليها بالنواجذ فلا يحولون ولا يزودون ولو قطعوا إربًا فهنيئًا لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التى تورطوا فيها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك، ودخلت عليها الشبهات العظيمة وصاروا فى الآخرة متحيرين عمين ولهذا لا يوجد منهم متورع متعفف إلا القليل لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان وأرسلوا بما فى صفات الله تعالى بجرأة عظيمة وعدم مهابة وحرمة ففاتهم ورع سائر الجوارح. وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضًا وإذا خرب جانب منه تداعى سائر جوانبه للخراب، ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية بل يدعون لأنفسهم مثل ذلك الدليل سواء وغاية الواحد منهم فى الفلح والعلو على صاحبه بزيادة الحذق فى طريقة الجدل وبينهم أوضاع يناظرون عليها ويطالبون الخصم بطردها فإذا لم يفوا بطردها سموها انقطاعًا وعجزًا وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين ويزداد به مشقة فيما يعتقده وطمأنينة وإنما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد فى الأصول بالطريق الذى اعتقدوه وساموا جميع المسلمون سلوك طريقه وزعموا أنه من لم يفعل ذلك فلم يعرف الله تعالى. ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطر الشقاء والداء العضال وإذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الألف والمائتين الألف ممن يقوموا بالشرائط التى يعتبرونها إلا الفذ الفادر والشاذ النادر ولعله لا يبلغ عند العشرة، فمتى يجد المسلم من قبله أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع ويعتقد أنه لا عقيدة لهم فى أصول الدين أصلاً وأنهم أمثال البهائم والدواب المسخرة وعن ثمامة بن الأشرس وكان من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم: أنه رأى قومًا يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى الفقراء انظروا إلى الحمير، وقال عمر بن النضر: مررت بعمرو بن عبيد فجلست إليه فذكرت شيئًا فقلت ما هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابك قلت: يوسف بن عون

(١) [زنة] هكذا فى الأصل، ولعل معناه: قليل. انظر القاموس المحيط (٤/٢٢٨).

ويونس بن عبيد والتيمى، فقال: أولئك نحانس[1] أنجاس أموات غير أحياء. وقال: واعلم أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم فى العلم والفقه والاجتهاد فى العبادة وطلب المطعم وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابة ومقدموا التابعين وقد اعتقد فيهم مثل هذا فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله فى غير هؤلاء. نعم فقد ذكرت طرفًا من هذا صالحًا النمط فى كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، وذكرت الفرق بين طرق الكلام وطرق الفقه بأبين أوجه وأوضح معنى فعلى الطريقة التى ذكرتها ينبغى أن يتكلم المسلم ويعتمد عليه ولا يغتر بزخارف القول وليتبع طريقة السلف الصالح والأئمة المرضية من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لبيان السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى والله تعالى يعصم ويؤيد بمنه وطوله.

* * *

(فصل)

قد ذكر أبو زيد فصلاً فى إبطال التقليد ولم أجد فى ذكره كبير فائدة فتركته وذكر بعده فصلاً فى الإلهام، وسأنقل ما ذكره وأتكلم عليه فى الموضع الذى ينبغى أن نتكلم عليه. قال: الإلهام ما حرك العلم بقلب يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر فى حجة.

قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها فى باب ما أبيح عمله بغير علم.

وقال بعض الجهمية: إنه حجة بمنزلة الوحى المسموع عن رسول الله ﷺ واحتج ذلك بقوله تعالى: **﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾** [الشمس:٧] أى عرّفها بالإيقاع فى القلب وبقوله تعالى: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا﴾** [الأنعام:١٢٥]. وشرح الصدر بنور العلم، والحرج والضيق بظلمة الجهل فالله تعالى أخبر أنه الفاعل لذلك بلا واسطة ولا صنع من العبيد وبقوله تعالى: **﴿أو من كان ميتًا فأحييناه وجعلنا له نورًا﴾** [الأنعام:١٢٢] فالحياة هى العلم، والنور هو الهدى وقد أخبر أنه الجاعل لذلك فلا صنع منا بقوله تعالى: **﴿فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرة الله التى فطر الناس عليها﴾** [الروم: ٣٠] فأخبر أن الناس

---

(١) هكذا فى الأصل، ولعل الصواب [أنخاس] والله أعلم.

قد خلقوا على الدين الحنيفى بلا صنع منهم. وقال تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ [النحل:٦٨] الآية فأوحى إليها أى: ألهمها حتى عرفت مصالحها فلا ينكر مثل ذلك للآدمى وقال تعالى: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ [القصص:٧] وكان ذلك بطريق الإلهام وقال عليه السلام: «كل مولود يولد على الفطرة»[1] أى على دين الحق وليس للمولود نظر واستدلال وقال ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل»[2] والفراسة شىء يقع فى القلب بلا نظر فى حجة. وقال عليه السلام لوابصة وقد سأله عن البر والإثم: «ضع يدك على صدرك، فما شك فيه قلبك فدعه وإن أفتاك الناس» فقد جعل النبى ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى. وقد قال النبى ﷺ: «قد كان فى الأمم محدثون فإن يكن فى هذه الأمة أحد منهم فهو عمر»[3] أى منهم كأنه يوحى إليه ويحدثه ربه أو تحدثه الملائكة فى قلبه. وقد روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال: ألقى فى روعى أن ذا بطن خارجه جارية. وإلا لغى الإلهام وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه تكلم فى أشياء فنزل الوحى بذلك وقد كان أُلهم قبل. وقد كان لأنبياء بنى إسرائيل إلهام يتكلمون عنه وينزل ذلك بمنزلة الوحى إلى غيرهم. وقالت الأئمة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحرى بقلبه: لا تجوز.

وإن أصاب القبلة وإن صلى بتحرى قلبه تجوز صلاته وإن أصاب غير القبلة.

قالوا: فثبت أن الإلهام حق من قبل الله تعالى وأنه كرامة للآدمى وأنه وحى باطن إلا أنه إذا عصى ربه وعمل بهواه يحرم هذه الكرامة ويستولى عليه وحى الشيطان قال الله تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾ [الأنعام:١٢١] فالمطيع لا يخفى عليه وحيه عن وحى الملك إلا على سبيل الغفلة التى تعترى القلب فينزل ثم ينتبه من ساعته ولا يقر عليه.

قالوا: بالقلب يمتاز له الحق من الباطل فاحتج أهل الإلهام بمثل هذه الحجج التى ذكرناها.

---

(١) أخرجه البخارى: الجنائز (٣/ ٢٩٠) ح (١٣٨٥) ومسلم: القدر (٤/ ٢٠٤٧) ح (٢٢/ ٢٦٥٨).

(٢) أخرجه الترمذى: التفسير (٥/ ٢٩٨) ح (٣١٢٧) عن أبى سعيد الخدرى وقال أبو عيسى. هذا حديث غريب، والطبرانى فى الكبير (٨/ ١٠٢) ح (٧٤٩٧) عن أبى أمامة وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٠/ ٢٧١) وقال: وإسناده حسن.

(٣) أخرجه البخارى: أحاديث الأنبياء (٦/ ٥٩١) ح (٣٤٦٩) ومسلم: فضائل الصحابة (٤/ ١٨٦٤) ح (٢٣/ ٢٣٩٨).

قال: وأما حجة أهل السنة والجماعة قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾ [البقرة:١١١] الآية فألزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة لأن الإلهام حجة باطنة فلا يمكن إظهارها وقال: ﴿ومن يدع مع الله إلهًا آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون.١١٧] فقد وبخهم بدعوى إله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم حجة لهم لما لحقهم التوبيخ فثبت أن الحجة التى يصح العمل لها ما يمكن إظهاره من النصوص والآيات التى عرفت حججًا ويدل قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت:٥٣] وهذا يدل على أن العلم بالله تعالى لا يكون إلا بالآيات والآيات لا تدلنا إلا بعد الاستدلال بها عن نظر عقلى ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ [الغاشية:١٧] الآية. وقال تعالى: ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات:٢١] وقال تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر:٢] والله تعالى أمر بالنظر والاستدلال ولم يأمر بالرجوع إلى القلب ولذلك قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «بم تقضى؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد بسنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيى»[1] فلم يذكر بعد الكتاب والسنة إلهام القلب وإنما ذكر الرجوع إلى النظر والاستدلال.

وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[2] وأجمعنا على أنه يجوز ترائى النظر، والاستدلال بالأصول فدل أن المراد به الرأى بلا نظر، ولأن الرأى بلا نظر لو كان حجة يعمل بها كالوحى لحل كل إنسان أن يدعوا الخلق إلى ما عنده بل وجب كما وجب على نفسه العمل به وكما كان يجب على النبى ﷺ قال: ومن قال هذا فقد كفر.

قال: ونقول أيضًا على أهل الإلهام: ما قولكم فى الإلهام؟ أهو حجة بلا موافقة الشرع أو ما كان وافق أم خالف؟

فإن قال: يكون حجة وإن خالف فهذا لا يقوله مسلم وفيه رفع الإسلام، وإن قال: بموافقة فلا تثبت الموافقة إلا بالنظر فى أصول الشرع وأيضًا فإن الإلهام قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من النفس فإن كان من الله تعالى يكون حقًا

---

(١) أخرجه أبو داود: الأقضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢) والترمذى: الأحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧).

(٢) أخرجه الترمذى: التفسير (٥/١٩٩) ح (٢٩٥٠ ـ ٢٩٥٢)، وأحمد: المسند (١/٣٠٦) ح (٢٠٧٤) نحوه.

وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقًا بل يكون باطلاً فإذا احتمل أن لا يكون حقًا يدل أن كل إنسان[1] فى دعوى الإلهام مثل صاحبه فإن قال: ألهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول الآخر: إن ما تقوله خطأ وباطل.

ونحن نقول لهؤلاء: إنا أُلهمنا أن ما تقولونه خطأ وباطل. قالوا: هذا دعوى منكم نقول ما تقولونه أيضًا دعوى. فإن قالوا: إنكم لستم من أهل الإلهام نقول أيضًا: إنكم لستم من أهل الإلهام، وبأى دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا.

قال أبو زيد: وقد ابتليت بقوم زعموا أن العبد يرى ربه بقلبه فيعرفه بلا نظر واستدلال بالآيات وهذا قول لم يكن فى السلف والقلب مضغة ليس لها حاسة رؤية مثل ما ليس لسائر الأعضاء حاسة رؤية فلا فرق بين قول من يقول: رأيت ربى بقلبى وبين قول من يقول: رأيت ربى بيدى، أو سمعى، قال: وأما رؤية القلب علمه بنظره، ونظره التفكر لا يتصور غيره ولهذا قال النبى ﷺ: «تفكروا فى الآيات ولا تتفكروا فى الذات»[2]، لأن الآيات محسوسة فالتفكر فيها يدلنا على الله تبارك وتعالى، وأما التفكر فى الذات يوجب التعطيل كنظر العين إلى ما لا يرى وإنما مثله نجار فى بيت لا يرى ويخرج منه الخشب المنجورة فيقيل نظر الناظر إلى الخشب المنجورة العلم بالنجار ولا علم له بوجود النجار. فأما نفسه فلا علم له بها .

وحكى لنا عن محمد بن زكريا أنه قال لأصحابه: إذا كلمكم الموحدون فى الآيات فكلموهم فى الذات، وبه تعلق فرعون [فى][3] محاجة موسى عليه السلام. قال: وما رب العالمين؟ فأعرض موسى عن جواب المحال، وأجاب بالوصف قال: رب السموات والأرض. وما [أخطا][4] الحكماء الأوائل إلا بتفكرهم فى الذات والماهية.

قال: فأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ [الشمس:٨] تأويله والله أعلم عرفها بطريق العلم وهو الآيات والحجج طريق الفجور والتقوى، وكذلك شرح الصدور بنور التوفيق وهو النظر والحجج وكذلك الأخبار المذكورة فى

---

(١) ثبت فى الأصل [الإنسان]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) من حديث ابن عمر بلفظ «تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى الله»، أخرجه البيهقى فى شعب الأيمان (١/ ١٣٦) ح (١٢٠) وقال: وفيه نظر وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١/ ٨٦) وقال: رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه الوازع بن نافع وهو متروك.

(٣) بياض فى الأصل.

(٤) بياض فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

القرآن للقلب هو بنـور الأدلة وبما أراه من الآيات والاهتداء للعبـرة إنما يكون بهداية الله تعالى، وذلـك بطريق الهداية بعـد جهاد العـبد قـال الله تعالى: ﴿والذين جاهـدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت:٦٩] وقال تعالى: ﴿ويهدى إليه من ينيب﴾ [الشورى:١٣] وإنها أدنى الدرجتين والأعلى بالاصطفـاء والاختيار كمـا قال تعالى: ﴿يجتبى إلـيه من يشاء﴾ [الشورى:١٣]. وقال: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى:٧] ولم يذكر جهـاده. فالله تعالى يجتبى إليه من يشاء بروح القدس وكمـال نور العقل وزكا الطريق والتوفيق بأداة الحجج كرامة ابتداء حـتى يصير موكلاً على النظر فى الآيات فتبين له أنه الحق كـما يتبين للكافر يوم القيامة.

قال: وأمـا الفطرة فتـأويلها أن الآدمى يخلق وعـليه أمانة الله الـتى قبلها آدم عـليه السلام فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة وكان على عذر فى ترك الأداء عن عجـز على ما بينا فى باب حـمل الأمانة. فـأما وحى النحل فإنما أنـكرنا مثل ذلك فى علم خوطبنا بكسبه وابتلينا به، وأما وحى أم موسى فإنَّا نقول به وبيانه: أن أم موسى خافـت على موسى القتل من فرعـون لما ظهرت من سنته ومن خاف علـى نفسه الهـلاك حل له إلقاؤه فى البـحر إن نجـا فيـه النجاة بوجـه، وراكب السفـينة إذا ابتلى بالحريق حل له ركوب لوح فى البحر، ولأن من ابتلى بشرين لزمه اختيار أهونهما، فقد فعلت الذى فـعلت بالنظر ومعنى الوحى هو إلقاء النظر فى قلبـها، وأما كرامـة الفراسة فلا ننكرها أصلاً ولكنا لا نجعل شهـادة القلب لجهلنا أنها عن الله تعالى أو من إبليس أو من نفسـه، وأما قول الصحـابة رضوان الله عليهم فلم يثـبت توحيد قـول منهم بعد إلا على نظر واستـدلال، فهذا جملة الذى نقلـته من قوله فى الإلهام وقـد تركت بعض ما أورده طلبًا للاختصار.

واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعـالى بعبد بلطفه كرامة له. ونقول فى التـمييز بين الحق والبـاطل من ذلك أن كل من استقـام على شرع النبى ﷺ و لم يكن فى الكتاب والسنة ما يرده فهو مقـبول وكل ما لا يستقيم على شرع النبى ﷺ فهـو مردود ويكون ذلك من تسويلات النفس ووسـاوس الشيطان ويجب رده على أنا لا ننكر زيادة نور من الله تعالى كـرامة للعبد، وزيادة نظر له، فـأما على القول الذى يقولونه وهو أن يرجع إلى قوله فى جميع الأمور فلا نعرفه، والله تعالى أعلم وأحكم.

* * *

(فصل)[١] : وإذا فرغنا من الكلام فى الاجتهاد والمجتهد. فنذكر:

الكلام فى المفتى والمستفتى وما يتصل فى ذلك

فنقول: المفتى من العلماء من استكملت فيه ثلاث شرائط:

أحدها: أن يكون من أهل الاجتهاد[٢]، وقد قدمنا شروط المجتهد وصفته.

والشرط الثاني: أن يستكمل أوصاف العدالة فى الدين حتى يثق بنفسه فى التزام حقوقه ويوثق به فى القيام بشروط[٣].

والشرط الثالث: أن يكون ضابطًا لنفسه من التسهيل كافًا لها عن الترخيص حتى يقوم بحق الله تعالى فى إظهار دينه ويقوم بحق مستفتيه.

وللمتسهل حالتان:

إحديهما: أن يتسهل فى طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادىء النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر فى حق الاجتهاد، فلا يحل له أن يفتى ولا يجوز أن يستفتى وإن جاز أن يكون ما أجاب به حقًا لأنه غير مستوف لشروط الاجتهاد لجواز أن يكون الصواب مع استيفاء النظر فى غير ما اختلف فيه.

والحالة الثانية: أن يتسهل فى طلب الرخص، وتأويل الشبه ومعنى النظر ليتوصل إليها ويتعلق بأضعفها وهذا متجوز فى دينه متعد فى حق الله تعالى أو غار لمستفتيه عادل عما أمر الله سبحانه به فى قوله: ﴿**وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه**﴾ [آل عمران:١٨٧] وهو فى هذه الحالة أعظم مأثمًا منه فى الأولى لأنه فى الحالة الأولى مقصر. وفى الثانية متعد وإن كان في الحالتين آثمًا متجوزًا. لكن الثانى أعظم وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشبه كذلك لا يجوز أن يطلب التغليظ والتشديد وليعدل فى الجواب إلى ما يوجبه صحة النظرمن الحكم الذى تقتضيه الأدلة الصحيحة فإن دلت على التغليظ أصاب وإن دلت على الترخيص أصاب وإن كان للتغليظ وجه فى الاجتهاد أمسك عن ذكره فهذه الشروط التى يجب أن يكون عليها

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر نهاية السول (٤/ ٥٧٩) إحكام الأحكام (٤/ ٢٩٨).

(٣) انظر البرهان (٢/ ١٣٣٣) إحكام الأحكام (٤/ ٢٩٨).

المفتى فإن أخل بها لم يحل للفتيا ولا يحل لسائل علم بحاله أن يستفتيه.

فأما إذا علم المفتى جنسًا من العلم بدلائله وأصوله وقضى فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجز أن يفتى فى غيره.

واختلفوا فى جواز فتياه فى الذى اختص بعلمه: فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله وقصره فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجز أن يفتى فى غيره. واختلفوا فى جواز فتياه في الذى اختص بعلمه فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله ودلائله ومنعه أكثرهم فى الفتيا فيه لتجانس الدلائل، وتناسب الأحكام امتزاجًا لا يتحقق أحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها ويلزم الحاكم من الاستظهار فى الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى، ويأثم بالتسهيل وطلب الترخيص أكثر مما يأثم المفتى وإن كان كل واحد منهما مأمور بإمعان النظر واجتناب الرخص لأن فى القضاء إلزامًا ليس فى الفتيا ويجب فيه ما لا يجب فى الفتيا [فافترقا].

* * *

[مسألة][1] : وقد قال أصحابنا: إنه لا بد للقاضى أن يكون عالمًا عدلا[2].

وعند أبى حنيفة: يجوز أن يكون القاضى جاهلاً فاسقًا[3] على معنى أنه يصلح لذلك.

ويقولون إنه لا ينبغى أن يولى القاضى إلا العالم العدل.

قالوا: وإذا فسق بعد تقليد القضاء يجب على السلطان أن يعزله وقد ذكر الخصاف من أصحابهم فى كتاب آداب القضاة أن القاضى إن ارتشى وقضى لا ينفذ قضاؤه وإن كان القضاء بحق فبعضهم قال بهذا على القول الذى اختاره أصحابنا أنه إذا فسق ينعزل.

وقال بعضهم: الانعزال بالفسق ليس بمذهب، وإنما قاله بعض أصحابنا من غير أن نعرف أنه مذهب أبى حنيفة[4] لكن على ظاهر مذهبه وإن كان لا ينعزل لكن فى هذه الصورة لا ينفذ قضاؤه لأنه وجب عليه القضاء لله عز وجل، فإن القضاء رأس الطاعات والعبادات، ولهذا لا يجوز للقاضى أن يأخذ الأجرة على القضاء فإذا ارتشى وقضى

---

(١) بياض فى الأصل.

(٢) روضة الطالبين (١١/ ٩٦).

(٣) انظر الهداية (٣/ ١١٢).

(٤) روضة الطالبين (١١/ ٩٥).

صار قاضيًا لنفسه فلم يكن عبادة لله تعالى، فلا يكون قضاء.

ببينة: أنه قضى لنفسه حيث ارتشى وقضى، وقضاؤه لنفسه باطل.

قالوا: وإذا كان جاهلاً يقضى بقول العالم كأنه يسأله ويقلده ثم يقضى به.

وأما مذهبنا: فإنه لا يجوز أن يكون القاضى إلا عالمًا عدلاً[1] لأن الشهادة دون القضاء فإذا اعتبرت العدالة فى الشهادة ففى القضاء أولى وكذلك الفتوى فإن الفتوى أولى من القضاء فإذا لم يجز للمفتى إلا أن يكون عالمًا كذلك القاضى لا يجوز إلا أن يكون عالمًا وقد فرقوا بين القاضى والمفتى وقالوا: المفتى لا يقدر أن يفتى بعلم غيره. وأما القاضى يقدر أن يقضى بعلم غيره بأن يرجع فى قضاياه إلى عالم يقضى بذلك.

ونحن نقول: إن قلتم لا يمكن الفتوى بعلم غيره من حيث الصورة فليس كذلك لأنه يمكنه أن يسأل غيره ثم يفتى به كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يقضى به. وإن قلتم حقيقة ففى الموضعين واحد، لأن الفتوى والقضاء كل واحد منهما ينبغى أن يكون عن علم، والتقليد لا يرجع إلى علم لأن التقليد لا يفيد علمًا للمقلد، ولأن العلم يكون بطريق ولم يوجد طريق العلم فى واحد منهما رجعنا إلى بقية الكلام فى الفتوى والمستفتى.

واعلم أن المفتى يجب عليه أن يفتى من استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم فإن لم يكن فى الإقليم الذى هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا، وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه لأن ذلك من فروض الكفاية، وإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فرضه وعلى هذا نقول إن الإنسان إذا تعين لطلب العلم بأن لم يكن فى ناحيته من يصلح لطلب العلم سواه يجب عليه أن يطلبه ولا يحل له أن يتركه وهذا إذا وجد فيه شروط الطلب وشروط الطلب فى الإنسان صحة حواسه ووفور عقله، وسلامة آليته، فإذا تكاملت فيه آلية الطلب وجب عليه الطلب، ويجب على المطلوب منه أن يجيب ويعلم إذا تعين لذلك والأصل فيه قوله عليه السلام: «كن عالمًا أو متعلمًا أو مستمعًا أو محبًا ولا تكن الخامس فتهلك»[2] وروى عن على رضى الله عنه أنه قال: «الناس ثلاث: عالم ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق لم يستطيبوا العلم» فإن

---

(١) انظر الهداية (٣/ ١١٢).

(٢) ذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١/ ١٢٧) عن أبى بكرة قال: سمعت النبى ﷺ فذكره، وقال: رواه الطبرانى فى الثلاثة، والبزار ورجاله موثقون، وانظر كشف الخفاء للعجلونى (١/ ١٦٧) ح (٤٣٧).

أمسك الطالب عن الطلب سقط الفرض عن المطلوب منه وكان الطالب بالإمساك عاصيًا، وإن طلب الطالب وأمسك المطلوب منه عن التعلم كان المطلوب منه بالإمساك عن التعلم عاصيًا،وهذا إذا لم يوجد غيره. وأما الطالب فقد سقط عنه فرض المطلوب.

والحالة الثانية: أنه لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره، فيكون الطلب والتعليم ندبًا فى حقهما، ومن فروض الكفاية فى حق الكافة، وإذا شرع الطالب فى الطلب سقط به الفرض عن المطلوب منه، وإذا أجاب المطلوب منه سقط به الفرض عن المطلوبين أعنى فرض الكفاية.

والحالة الثالثة: أن يتعين على الطالب فرض الطلب لعدم غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره فيكون التعلم متعينًا على الطلاب، والتعليم ندبًا فى حق المطلوب منه.

والحالة الرابعة: أن لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره ويتعين على المطلوب منه فرض التعليم لعدم غيره فيكون الطلب ندبًا فى حق الطالب والتعليم فرضًا متعينًا على المطلوب منه وإذا استفتى المفتى من لا يجد غيره وجب عليه أن يفتيه ويتعين فرض الفتيا عليه إن علم أنه يعمل بقوله ولا يجب عليه إن علم أنه لا يعمل بقوله وإن كان المستفتى يجد غيره كان فتياه ندبًا، ولم يكن فرضًا متعينًا، ولا يجوز للمفتى أن يطلب على الفتوى أجرًا لقوله تعالى: ﴿**ولا تشتروا بآياتى ثمنًا قليلاً**﴾ [البقرة:٤١] أى يأخذوا عليه أجرًا، ويجوز أن يقبل الهدية بخلاف الحاكم لأن الحاكم يلزمه حكمه.

وإن اجتهد المفتى فى حادثة مرة فأجاب فيها ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادة الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال يفتى بالاجتهاد الأول.

ومنهم من قال يحتاج أن يجدد الاجتهاد[1] والأول أصح.

(١) فى هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

أحدها: لا يجب عليه تجديد الاجتهاد مطلقًا.

الثانى: يجب عليه تجديده مطلقًا.

الثالث: لا يجب عليه التجديد إن كان ذاكرًا لما مضى من طرق الاجتهاد فى المرة الأولى ويجب عليه التجديد إن كان ناسيًا.

انظر نهاية السول (٤/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩) سلم الوصول (٤/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨) إحكام الأحكام (٤/٣١٢، ٣١٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٥٦).

فأما المستفتى فلا يجوز له أن يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما يستفتى من لا يعرف الفقه بل يجب أن يتعرف حال الفقيه فى الفقه والأمانة، ويكفيه فى ذلك خبر العدل الواحد فإذا عرف أنه فقيه نظر فإن كان وحده قلده، وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال: يقلد من شاء منهم.

وقال أبو العباس والقفال: يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين وهذا قد ذكرناه من قبل.

وإن استفتى رجلين نظر فى الجواب فإن اتفقا فى الجواب عمل بما قالا، وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه:

منهم من قال: لا يأخذ بما شاء منهما.

ومنهم من قال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما.

ومنهم من قال: يأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقيل والأولى أن يقال: يجتهد ممن يأخذ بقوله منهما[1].

وأما الذى قال: إنه يأخذ بأغلظ الجوابين فقد يكون الحق فى أخف الجوابين قال الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة:١٨٥] وقال النبى ﷺ: «بعثت بالدين الحنيفية السهلة السمحة»[2] وقد قيل يأخذ بأخف الجوابين لهذا الدليل.

فإن قال قائل: هل يجوز للعامى أن يطالب العالم بدليل؟

الجواب قلنا: لا يمنعه أن يطالب به لأجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم أن يذكر الدليل إن كان مقطوعًا به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه أن يذكر له الدليل إن لم يكن مقطوعًا به لافتقاره إلى الاجتهاد ويقصر عنه العامى.

فإن قال قائل: قد اخترتم أن يكون على العامى الاجتهاد فى أعيان الفقهاء فأيش

---

(١) فى هذه المسألة ستة أوجه:
أصحها: يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء.
والثانى: يأخذ بأغلظ الجوابين. وذكره السمعانى.
والثالث: يأخذ بأخفهما.
والرابع: بقول من يبنى قوله على الأثر دون الرأى.
والخامس: بقول من سأله أولاً
وزاد الشيخ النووى رحمه الله سادسًا وهو أن يسأل ثالثًا فيأخذ بفتوى من وافقه، انظر روضة الطالبين (١١/ ١٠٥).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٥/ ٣١٤) ح (٢٢٣٥٤) بنحوه.

يجب عليه من ذلك؟

الجواب: أن الذى عليه فى الإخبار والاستخبار أن يعرف شواهد حاله ويسأل عنه من يثق بصدقه ويجب على من استخبر منه أن يخبر على ما عرفه من حاله فإن لم يغلب على ظنه صدق الواحد والاثنين استزاد والاحتياط أن يزيد بقدر ما يمكنه ليزداد ثقة وطمأنينة.

وقد قيل: إنه إذا اجتمع عالمان على جواب وتفرد أحدهما بخلافه أخذ بقول الاثنين لأن النبى ﷺ قال: «الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»[1] وهذا إنما يأتى عند استواء الكل بعد اجتهاده منهم، وأما إذا تفاضلا فى العلم فلا بد أن يكون الأخذ بقول الأفضل أولى.

وقد قيل: يجوز الأخذ بقول المفضول[2] كما يجوز للحاكم أن يقبل شهادة العدل وإن كان هناك من هو أعدل منه، ولأن الصحابة قد تفاضلوا تفاضلاً بينًا فما منعوا من استفتاء المفضول مع وجود من هو أفضل منه. وإذا سمع المستفتى جواب المفتى لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه فيصير العمل لازمًا بالانقياد ويجوز أن يقال: إنه يلزمه إذا أخذ فى العمل به، وقد قيل: إنه يلزمه إذا وقع فى نفسه صحته وحقيقته، وهذا أولى الأوجه، وإذا لم يعلم المستفتى لسان المفتى فيكفى ترجمة الواحد ويجوز أن يجيب باللسان ويجوز أن يجيب بالكتبة.

* * *

مسألة: ويجب على العامى أن يستفتى إذا وقعت له الحادثة:

ولم يحتمل التأخير فيلزمه تعجيل السؤال، وهذا فى الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه، فأما فى المعاملات فإن توجه الحق عليه لزمه الاستفتاء فيه وإن كان الحق له مخيراً فيه ثم ما يسأل عنه من فروض الديانات ينقسم على خمسة أقسام:

أحدها: ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق وهو الإيمان ومسألة الصلاة

(١) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/ ٤٦٥) ح (٢١٦٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، وأحمد: المسند (١/ ٢٤) ح (١١٥).

(٢) ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول، انظر نهاية السول (٤/ ٦١٣) سلم الوصول (٤/ ٦١٣)، إحكام الأحكام (٤/ ٣١٦، ٣١٧) المستصفى (٢/ ٣٩٠، ٣٩١).

التى لا تسقط عمن عقلها من المكلفين، ولا مهلة فى تأخير العمل بها.

والقسم الثانى: ما يجب على المكلف بوجود شرط ولا يجب عليه مع عدم الشرط وهو الحج الواجب بوجود الزاد، والراحلة، والزكاة الواجبة بوجود المزكى، فلا يلزمه العمل بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود الشرط.

والقسم الثالث: ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف، وهو الحر والعبد، والمسلم والكافر، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن أحوالهم.

والقسم الرابع: ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله، كالمسافر والمقيم، والطاهر والحائض، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم وهم مخيرون فى استعلام ما لهم من الرخص.

والقسم الخامس: فرضه على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، وغسل الموتى، والصلاة عليهم فلا يلزم مع طهور الكفاية أن تعلم ويلزم العلم بها عند التعين عليه.

واعلم أن فرض التعليم الذى على الآباء للأولاد، وذلك إذا بلغ الولد ستة، فينبغى الأب أن يذكره أن الله عز وجل خالقه ومعبوده، وأن محمدًا ﷺ[1] نبيه ورسوله، وأنه على دين الإسلام وأنه لا نبى بعد نبينا محمد ﷺ[2]، وأنه بعث بمكة ودفن بالمدينة. ويذكر له بحيث تزول عنه الشبه ليألفه وينشأ عليه إذا بلغ سبعًا، وصار بحيث يؤمر وينهى عليه الطهارة ومواجبها، والصلاة وما يشتمل عليها، فيأمره بفعلها ولا يضربه على تركها، لضعفه عن احتمال الضرب، حتى يبلغ عشرًا، فإذا بلغ عشرًا يضربه[3] إن تركها، لأن هذا أولى زمان البلوغ ومبادى القوة، ويذكر للغلام والجارية ما يكون بلوغهما به، ويذكر لهما استقرار الفرض عليهما بالبلوغ، ويعلمهما ستر العورة، واجتناب القبائح، ويعلمهما من مصالح الدنيا ما يكون باعثًا على صلاح أحوالهم، ويكون التعليم بما اختص بأمور الدين فرضًا وبما اختص بأمور الدنيا ندبًا، لأن أمور الدين محمولة على الاعتقاد، وأمور الدنيا محمولة على النفل.

وهذا الذى ذكرناه واجب على الآباء فى مبادى التربية، وتختلف مبادىء التعليم على

---

(١) ثبت فى الأصل [صلعم]، وما ذكرناه أليق بمقام النبى ﷺ.

(٢) ثبت فى الأصل [صلعم]، وما ذكرناه أليق بمقام النبى ﷺ.

(٣) ثبت فى الأصل [يضربها]، وما ذكرناه أصوب.

قدر ما ركب الله فيهم من العقول ليثبتوا عليها فتصير مستقرة فى غرائزهم، فإن لم يكن لهم آباء فعلى الأمهات، فإن لم يكن لهم أمهات فعلى الأولياء الأقرب فالأقرب منهم، فإن لم يكن لهم أولياء فعلى الإمام، وإن اشتغل الإمام عنهم، فعلى جميع المسلمين، ويتوجه فرض كفايته على من علم بحاله منهم إذا كان قريب الدار، ولا يلزمه من لا يعلم، ولا من بعد وإن علم، وإذا كانت الصغيرة ذات زوج وأبوين وجب تعليمها على الأبوين، فإن عدما، فالزوج أحق بتعليمها من سائر أوليائها، وإن كان الصغير ذا زوجة لم يكن عليها فرض تعليمه، وفى الصغيرة لها زوج يجوز أن يقال: يجب على الزوج تعليمها مثل ما يجب على الأولياء، ويجوز أن يقال: إنه يكون ندبًا فى حق الزوج، وإن كان واجبًا فى حق الأولياء، وإذا كان الزوجان فقيهين وقد آلى منها وقد مضت عليها أربعة أشهر، فإن اعتقدت الزوجة أنها قد بانت منه، وحرمت عليه واعتقد الزوج أنها لم تبن فعلى كل واحد منهما أن يعمل بمعتقده، فيلزم الزوجة منعه من نفسها، وتهرب منه، وللزوج أن يستمتع بها ويكرهها، ويتوصل كل واحد منهما إلى معتقده بما هو دون القتل، والضرب يفضى إلى تلف النفس، فإن أفضى إلى القتل، وتلف النفس كف وكان حكمه فيما قيل حكم المكره يئول فيه المأثم عن الموطوءة لإكراهها وعن الواطىء لاعتقاده، وهكذا لو أفتاهما فقيه بالجوابين المختلفين وكانا جاهلين بالحكم، وإذا اعتدت الزوجة لاعتقادها أنها[1] قد بانت منه حل لها أن تتزوج فى الباطن لغيره، وحرمت فى الظاهر على من يريد أن يتزوج بها وحل للأول وطئها فى الظاهر كما بينا، وحل للثانى وطئها فى الباطن فإن حكم بينهما حاكم عدل بأحد الحكمين تعين وثبت الحكم له، وإذا تنازع اثنان فى حق، ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم وجب على صاحبه إجابته فى الظاهر والباطن، وإن كان الحاكم عدلاً من أهل الاجتهاد، وإن كان غير عدل، أو كان من غير أهل الاجتهاد لزمه إجابته فى الظاهر لئلا يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاة، ولا يلزمه الإجابة باطنًا فيما بينه وبين الله تعالى، لأن طاعة الولاه تجب على أهل العدل منهم دون من يجوز منهم وقد قال أبو بكر رضى الله عنه: أطيعونى ما أطعتكم فى الله عز وجل، فإن عصيت الله فلا طاعة لى عليكم. فإن حكم غير العدل بينهما التزما فى الظاهر، وإن كان فى الباطن غير لازم. وحكى أبو سعيد الإصطخرى: أنه إذا ادعى كان له الامتناع ظاهرًا وباطنًا، وإن أفضى الامتناع إلى قتله وحمله على

(١) ثبت فى الأصل [أنه]، وما ذكرناه أصوب.

قوله عليه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد»[1] وإذا حكم العدل بين خصمين لم يخل حالهما من أن يكونا من أهل الاجتهاد أو من غير أهله، فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لزمهما ما حكم به عليهما فى الظاهر والباطن وإن استفتيا فأفتى يلزمهما أيضًا حكم ما أفتى به لكن يكون حكم الحاكم ألزم من فتيا المفتى وإن كان المتحاكمان من أهل الاجتهاد ولم يخل حكمه عليهما من ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يكون حقًا عندهما فعليهما إلزامه.

والحالة الثانية: أن يكون باطلاً عندهما فيلزمهما عملاً ولا يلزمهما معتقدًا، ويجوز أن يقال يلزم المحكوم عليه ولا يلزمه المحكوم له، لأن المحكوم له مخير والمحكوم عليه مخير.

والحالة الثالثة: أن يكون عند أحدهما حقًا، وعند الآخر باطلاً، فإن كان معتقدًا لحق هو المحكوم له وجب له استيفاؤه وعلى المحكوم عليه أداؤه وينبغى على قول الشافعى رحمه الله: أن لا يجب على المحكوم عليه أداؤه فى الباطن وإن أوجب الحكم أداؤه فى الظاهر وإن كان معتقدًا لحق هو المحكوم عليه ومعتقد الباطل هو المحكوم له وجب على المحكوم عليه أداؤه فى الظاهر والباطن واستيفاؤه، وللمحكوم له استيفاؤه فى الظاهر، وفى استباحته له فى الباطن مذهبان[2]، وإذا استفتى المتنازعان فقيهًا مع وجود الحاكم فإن التزما فتياه عملا بها وإن لم يلزما فتياه كان الحاكم أحق بالنظر بينهما ولو لم يجدا حاكمًا فقد قيل: يلزمهما فتيا الفقيه إذا لم يجد غيره مفتيًا ولا حاكمًا. وقيل: لا يلزمهما حتى يلتزماها، ولو وجدا غيره لزمهما من الفقهاء ولم يجدا حاكمًا لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزماها، ويفتيهما باقى الفقهاء بمثل فتيا الأول وإن التزما فتيا الفقيه ثم تنازعا إلى الحاكم فحكم بينهما بغيره لزمهما فتيا الفقيه فى الباطن وحكم الحاكم فى الظاهر. وقيل: يلزمهما حكم الحاكم فى الظاهر ولو استفتيا فقيهًا فأفتاهما ورضى به أحدهما وامتنع الآخر لم يلزم الممتنع ولو تحاكما إلى حاكم فرضى به أحدهما وامتنع الآخر لزم الممتنع ولو اختلفا فدعا أحدهما إلى فتاوى الفقهاء ودعا الآخر إلى حكم الحاكم أجيب الداعى إلى حكم الحاكم لأن فتيا المفتى إخبار وحكم الحاكم إخبار وإذا دعى إلى حكم الحاكم أجبر، وإذا كان الفقيه عدلاً والحاكم ليس بعدل فأفتاهما الفقيه

(١) أخرجه البخارى: المظالم (٥/ ١٤٧) ح (٢٤٨٠) ومسلم: الإيمان (١/ ١٢٤) ح (٢٢٦/ ١٤١).

(٢) انظر روضة الطالبين (١١/ ١٥٣).

بحكم، وحكم الحاكم بغيره لزمهما فى الباطن أن يعملا بفتيا الفقيه ولزمهما فى الظاهر أن يعملا بحكم الحاكم.

هذه جملة مسائل على الوجه الذى سردتها لا بد من معرفتها فى فروع المفتى والمستفتى أوردتها فى هذا الموضع فليغتنمها الناظر عليها فإنها عزيزة الوجود جدًا وقل ما يجدها الإنسان فى المذهب وليس ما يقع عنها الغنية للفقيه والله أعلم بالصواب [ ][1].

اعلم أنه قد ذكر بعض الأصوليين فى فصل المفتى والمستفتى كلمات أحببت أن أذكرها هاهنا ويوجد فى أثنائها فوائد لم تدخل فيما قد ثناه ذكر فصلاً فى كيفية فتوى المفتى وقال: لا يجوز للمفتى أن يفتى بأحكام عن غيره بل إنما يفتى باجتهاده لأنه إنما سئل عنه ولم يسأل عن قول غيره وإن سئل أن يحكى قول غيره جازت حكايته ولو جاز للمفتى أن يفتى بالحكاية جاز للعامى أن يفتى بما يجده فى كتب الفقهاء، وذكر أنه إذا أجاب الفقيه فى مسألة ثم وقعت تلك المسألة. قال: لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكرًا لذلك القول وذاكرًا لطريقة الاجتهاد لأنه كالمجتهد فى الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو فى حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد فتواه وهذا حسن جدًا فينبغى أن يكون المختار هذا الوجه لأننا قلناه من قبل. ثم قال: إذا لم يجز للمفتى أن يفتى فتواه السابق فأولى أن لا يأخذ بفتوى من مات، قال: وإذا أفتى المفتى باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه تعريف المستفتى تغاير اجتهاده، إذا كان قد عمل به وإن لم يكن عمل به فينبغى أن يعرفه إن تمكن منه لأن العامى إنما يعمل به لأنه قول المفتى ومعلوم أنه ليس قوله [. . . . .][2] الذى يريد أن يعمل فينبغى أن يخيره بذلك.

قال: وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره فى القبول منه وإن كان مختلفًا فيه خيره بين أن يقبل منه أو من غيره وهذا لا شبهة فيه على قول من يقول: كل مجتهد مصيب وعلى قول من قال: إن الحق واحد.

يكون هكذا أيضًا لأنه ليس بأن يجب عليه الآخر بقول أحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر فإن كان التخيير معلومًا من قصد المفتى لم يجب عليه أن يخيره لفظًا بل يذكر له قوله فقط وليس كذلك الحكم لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات فلو كان الخصم مخيرًا بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبدًا.

(١) بياض فى الأصل.

(٢) بياض بمقدار أربع كلمات فى الأصل.

قال الإمام: وعندى أنه لا يجب عليه أن يبين له تخيره لأنّا بينا أنه لا بد للمستفتى فى الاجتهاد فى أعيان العلماء وإذا وجب عليه ذلك فاختار أحد العلماء باجتهاده واستفتاه فقد صار فى هذه المسألة بمنزلة مجتهد. والمجتهد لا يتخير بين الأخذ بقول غيره أو باجتهاده، بل يلزمه الأخذ باجتهاده فكذلك العامى يلزمه الأخذ بقول هذا العالم ولا يجب تخييره.

واعلم أن جماعة من المعتزلة منعوا العامى تقليد العالم أصلاً[1]. وقالوا: إن العامى لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له فى الاجتهاد فيكون فاعلاً مفسدة ومع توهم المفسدة لا يجوز الرجوع وقاسوا أيضًا التقليد فى الفروع على التقليد فى الأصول. وقالوا: إذا لم يجز فى أحدهما لا يجوز فى الآخر. قالوا: ولأنه إذا قلده فى مسائل الاجتهاد وقلتم: إن الحق فى واحد فلا يؤمن أن يقلده فى شىء يكون الحق بخلافه.

وعلى هذا قال أبو على الجبائى: يجوز للعامى تقليد العالم فى مسائل الاجتهاد، لأن كل مجتهد مصيب فأما فيما ليس من مسائل الاجتهاد إذا قلنا: إن العامى يقلد فيه الحق واحد فلا نأمن أن يكون قلده فيما هو خلاف الحق وقال هؤلاء: لا يجوز أن يأخذ العامى بقول العالم إلا بعد أن يبين له حجته ونحن نقول: إن هذا غلط عظيم وخطأ فاحش فإن الصحابة والأمة من بعدهم دليل على خلافه فإن الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام فى غوامض الفقه ولم يرو عن أحد أنه عرّف العامى أدلته ولا نبه على ذلك ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخبروا عن الأدلة ولأن العامى إذا حدثت له حادثة، فلا بد أن يكون مستعبدًا شىء فإن ألزمناه التعلم عند بلوغه خفى فيصير مجتهدًا وأوجبنا هذا على كل أحد يؤدى إلى إهمال أمور الدنيا أجمع لأنهم إذا اشتغلوا بذلك فلا بد أن يتعطل أمر الدنيا وأمر مصالحها فإن قالوا: لا يلزمه الاجتهاد لكن العالم يبين له الدلائل يجوز هذا فى آية يتلوها عليه أو خبر يذكره عن النبى ﷺ.

فأما القياس إنما يكون حجة ويجوز للإنسان أن يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعى مقدمًا فلا يتصور حصولهما لهذا العامى بخبر يخبره العالم له عن ذلك فلا ندرى كيف وقع هذا السهو [. . . .][2] ولكن قد بينا أن من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو

---

(١) انظر المعتمد (٢/ ٢٦٠).

(٢) بياض فى الأصل بقدر كلمتين.

الكبير والأولى بالمتكلمين أن يدعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له مع أنهم لو تركوا ذلك أيضًا كان أولى بهم وأسلم لدينهم يدل أنه إذا وقع للإنسان حادثة فى صلاته أو صيامه فإذا لم يرجع إلى العالم فى الجواب عنها فلا بد أن يسلك طريقًا يصير به عالمًا مجتهدًا وذلك بالابتداء بالتفقه والحادثة وحكمها. كيف تحتمل هذا التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيهًا، ومن يضمن له أنه يصير مجتهدًا وأكثر طالبى العلم قد قطع الطريق بهم وبقوا مقلدين، وإنما يصير الشاذ النادر مجتهدًا ويكون بحيث يسلم له النظر، وإن قال فى الحال يذكر له الدليل فقد بينا أنه لا بد من مقدمات كثيرة، ومعرفة طرق وأسباب ووجوه وترتيبات تضل عنها فهوم المتبحرين مثل الفقهاء فكيف يدركه العامى بمجرد ذكره له حتى يصير عالمًا ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده.

وأما قولهم: إنه ربما لا ينصح له. قلنا: هذا باطل فمن روى خبرًا فى حكم يلزمه الأخذ به ولا يقال: إنه ربما كذب له ولأنه إذا كان قد اجتمع فى المجتهد شرائط الاجتهاد فيمنع ذلك التوهم وهذا كالراوى إذا كان عدلاً، فإن عدالته تمنع هذا التوهم. وأما التقليد فى الأصول فقد بينا من قبل وقد قال جماعة من أصحابنا الذين يمنعون التقليد فى الأصول فى الفرق بين الموضعين: إن العامى إنما يلزمه النظر فى مسائل مخصوصة فى التوحيد وسائر الصفات وإثبات القضاء والقدر وبيان النبوات وما يتصل لها ومدار[1] هذه الأشياء أكثرها عقلية وإنما يحتاج العاقل فيها إلى تنبيه يسير فلا يؤدى إلى أن يستغرق ذلك عمره وتعطل عليه مصالحه.

وأما الحوادث الطارئة من الفروع بغير إحصاء ولا عد فالاجتهاد فيها لا يمكن إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها والاستدلال بها إلا فى الزمان الأطول فيؤدى إلى ما قدمنا من دخول المفاسد فى أمور عامة الناس. وأما الذى قاله أبو على الجبائى فضعيف لأن ذلك إنما يكون بأن يلزم العامى أن يعرف مسائل الاجتهاد مما ليس فى مسائل الاجتهاد، وإذا فعلنا ذلك فقد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد لأن ذلك لا يميز إلا أهل الاجتهاد وفى ذلك من المفاسد ما قدمناه وذكر فصلاً فى شرائط المستفتى وما يجب عليه إذا أفتاه أهل الاجتهاد، قال أما شرائط الاستفتاء أن يغلب على ظن المستفتى أن من يستفتيه من أهل الاجتهاد مما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ويرى أخذ الناس عنه

(١) ثبت فى الأصل: [وأدار]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وأن يظنه من أهل الدين بما يرى من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه فيما يراه من سمات الستر والدين والأشبه أنه ليس للعامى أن يستفتى من يظنه غير عالم ولا متدين وإنما أخذ عليه ذلك [. . . . .][1] الظن لأن ذلك القدر ممكن له. وأما ما يجب على العامى إذا أفتاه أهل الاجتهاد هو أنهم إن اتفقوا يجب على المستفتى أن يصير إلى الفتوى التى اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد فى أعلمهم وأدينهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن له فجرى مجرى قوة ظن مجتهد فى المسائل التى يجتهد فيها. وقد ذكرنا أن قومًا من أصحابنا وغيرهم أسقطوا عنهم الاجتهاد لأن العلماء فى كل عصر لم ينكروا على العامة ترك النظر فى أحوال العلماء والأول أحسن، فإن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم كان مخيراً فى الأخذ بأى أقاويلهم شاء فأيها اختاره وجب عليه كما بينا، وإن كان عنده أن واحد من هؤلاء المفتين أدين فيجب عليه اتباع الأدين لأن الثقة تكون بقوله أقوى وكذلك إذا كان فى ظنه أن أحدهما أعلم وجب عليه الأخذ بقول الأعلم لأن النفس إليه أسكن ويجرى التفاضل فى العلم بمنزلة التفاضل فى الدين، وأما إذا كانا عالمين دينين وأحدهما أدين إلا أن أدينهما أنقصهما علمًا فإنه يحتمل أن يقال هما سواء والأولى أن يرجح قول الأعلم بزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف والصواب.

قال: ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام فهو كتدبير أمور الدنيا لا يخفى عليهم فلا يسقط عنهم ونذكر مسألة تقليد العالم العالم. وقال: وإن أكثر الفقهاء منعوا من ذلك، وذلك لأن الصحابة لم يقلد بعضهم بعضًا بل ناظروا، ولو جاز ذلك لفعلوا ولم يكن لمناظرتهم فى المسائل فائدة، وأيضًا فإن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآلة فلم يجز مع تمكنه من العمل على اجتهاده أن يصير إلى قول غيره كما لم يجز أن يصير إلى قول غيره فى العقليات لما تمكن من النظر والاستدلال عليها ولأن المجتهد لو أداه إلى خلاف قول عالم آخر وإن كان أعلم منه لا يجوز له بالإجماع ترك رأيه والأخذ بقول الأعلم فيجب أن يجوز له ذلك وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول.

قال: ولأن التقليد دون الاجتهاد فإذا تمكن من الاجتهاد لم يجز له العدول إلى ما دونه كما لا يجوز للمتمكن من العلم أن يعدل إلى الظن وأيضًا فإن المجتهد متعبد

(١) بياض فى الأصل بقدر ثلاث كلمات.

بالاجتهاد وعمله بحسبه ويكون بذلك مطيعًا لله عز وجل، وهذا لأن الله تعالى ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من البعض، ولا يجوز إثبات بدل هذا التعليل الواجب إلا بدلالة عقلية أو سمعية ولا دليل يدل عليه فوجب نفيه واعتمد هذا الذى أوردنا كلامه، وهذا بالدليل ثم ذكر احتجاج المخالفين فى تقليد الصحابة بقوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى»[١] وبقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»[٢] رضى الله عنهما.

وأجاب وقال: هذه أخبار آحاد لا يكون [. . . . .][٣] العلم على أن أكثر هذه الأخبار خطاب مواجهة لمن كان فى ذلك العصر فمن لم يكن صحابيًا أن يتبع الصحابة، ومن لم يكن صحابيًا فى ذلك العصر لم يكن من أهل الاجتهاد فجار له التقليد، وعلى أنه يجوز أن يكون المراد به الأمر بالاقتداء بهم فى روايتهم لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره: إنه اقتدى به أى: اقتدى بروايته ثم قال: «اقتدوا باللذين من بعدى» وقوله: «عليكم بسنتى» وما يشبه هذه الألفاظ أمر، والأمر للإيجاب وليس يجب التقليد إلا على العامى فدل أن المراد به هو العامى دون العالم.

وأما الدعاء الذى قاله لعمر وعلى فيجوز أن يكون ذلك فى شىء مخصوص والدليل عليه أن سائر الصحابة اجتهدوا وأفتوا بما أدى إليه اجتهادهم ولم يرجعوا إلى قولهم معتقدين أن ما قالوه هو الحق والصواب دون غيره فإن قالوا: أليس أنه روى أن عمر رجع إلى قول على ومعاذ رضى الله عنهما حين قال له ذلك برأيه وأن سألهما عن وجه الحجة فدل أنه كان محض تقليد. قلنا: ذلك مجهول على التنبيه على وجه الدليل وحين ينبهان على ذلك نتنبه.

فقال ما قال لهذا المعنى، ويجوز أنه خطر له وجه قولهما حين سمع كلامهما، فرجع إلى ذلك لهذا ويكون على هذا عمله بعلمه واجتهاده لا بتقليدهما، يبين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين فى الحدث ثم صمم على أحدهما فقال له قائل: ليس هذا بصواب إنما الصواب كذا وكذا. فقال له: صدقت فهم الحاضرون أنه إنما صدقه لأنه

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) بياض فى الأصل بقدر ثلاث كلمات.

تنبه على وجه الرأى إما من ذلك الكلام أو من غيره.

واحتج أيضًا لهم وقال: إن المجتهد مصيب صواب وقوله: صواب، فجاز اتباعه.

قلنا: قولك له: صــواب دعوى ويجوز أنه خطأ، وهذا لأنا نقـول: إن الصواب فى قول واحد من المجتهدين فالذى يظن أنه الصواب بعينه يجوز أنه الخطأ بعينه فهذا حكاية ما نقله فى أصوله ذكرته مع اقتصار على البعض وأفردته لأنه اشتمل على فوائد فى هذه المسائل المذكورة، وهذه المسائل وإن دخلت فيما أوردناه من قبل، فقد تضمن نقله تقرير للصحيح المختار من الأقوال والله تعالى يهدى إلى الصواب ويرشد بمنه إليه.

* * *

وقـد أتينا على ما أورده أصـحابنا مـن الكلام فى الأصول وذكـرنا المختـار من ذلك وأوردنا الدلائل الصحيحة فى ذلك على ما يوجبه التحقيق ويصلح لتثبيت الأصول التى بنينا عليها الفروع فى مسائل الخـلاف وبلغنا النهاية فى الإيضاح، وكان قصدنا بذلك إن شاء الله سنبين الحق من الباطل ولم نقصد قصر الميل إلى جانب دون جانب وخلينا سرد كثير مما قاله أصـحابنا حين لم نجد على ذلك دليلاً قويًا يعتمد عليـه فاخترنا فى الكل ما أمكن تحقيقة وإثباته بطريق الزمـان، ولم نقنع بمحض الجدل والله تعالى يجعل سعينا فى ذلك لوجهـه وطلب مرضاته والأولـى أن نقنع بالكفاف، لا لنا ولا علينا، وفـيه الربح العظيم والنجاة من الخسارة.

* * *

(فصل)[1]

وقد بقيت علينا مسألة النسبة إلى الإمام المطلبى الشافعى رحمه الله:

وهذا أمر يعرف باستقراء المسائل والنظر فى دلائلها فإن المجتهد لا يقنع بمجرد التقليد والنسبة من غير معنى وقد ذكرت فى كتاب الاقتصار طرفًا من تقديم أصحاب الحديث على أصحاب الرأى. وقد ذكرنا دررًا من فضل الشافعى رحمه الله وذكرت أيضًا فى الكتاب الذى سميته «البرهان» المسائل من أصول المخالفين يأتى على تشنيعات عليهم فى أشياء اختاروها لا يصح ذلك على أصول الشرع، وسردت ذلك سردًا من أول كتاب الطهارة إلى آخر الكتب فلم أحب إعادته فى هذا الموضع، وأيضًا فإن سائر أصحابنا قد اعتنوا فى ذلك وصنفوا الكتب وقد بالغوا ولم يقصروا، وعلى الجملة نقول: إن الانتساب إلى الشافعى استنان فإن النبى ﷺ قال: «الأئمة من قريش»[2]. وقال فى موضع آخر: «الناس تبع لقريش فى هذا الأمر، أبرارهم تبع لأبرارهم، وفجارهم تبع لفجارهم»[3]، فذكر أنهم الأصل وأن باقى الناس تبع لهم، ولا بد للمتبع من مقتدى به فى الجملة والتقليد وإن لم نجوزه للعالم ولكن لأجل حرمة ما ذكره الرسول ﷺ لم يكن بد من إمام ينتسب إليه لنكون ممتثلين لقول صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه: «الناس تبع لقريش» فاخترنا الإمام المطلبى محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله ورضوان الله عليه لأنا لم نجد فى الأئمة الذين مهدوا الأصول وفرعوا التفريعات وتكلموا فى المسائل على ما توجبه الأصول والاجتهاد الصحيح المبتنى على القواعد الصحيحة أحدًا من قريش سوى الشافعى رحمه الله، والباقون لا مطعن عليهم وقد تحروا الحق وطلبوه بجهدهم، لكن العالم الذى لا يجوز له التقليد وإنما يطلب الانتساب المحض بوجه الاستنان بقول الرسول ﷺ فتعين الانتساب إلى الشافعى رحمه الله لما بينا من قبل.

وأما العامى الذى يقلد ويطلب الانتساب أيضًا فالأولى له وبه أن ينتسب إلى هذا

---

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٣/ ٢٢٥) ح (١٢٩٠٥)، والطبرانى فى الكبير (١/ ٢٥٢) ح (٧٢٥).

(٣) أخرجه البخارى: المناقب (٦/ ٦٠٨) ح (٣٤٩٥)، ومسلم: الإمارة (٣/ ١٤٥١) ح (١/ ١٨١٨) بنحوه.

الإمام لأن القرشى إمام مقتدى به بقول صاحب الشرع مؤيد بزيادة لا توجد فى غيره وهو قوله عليه السلام: «رأى رجل من قريش مثل رأى رجلين من غير قريش» يعنى فى إصابة الصواب فيكون أبو حنيفة ومالك وغيرهما على النصف من الشافعى فى إجابة الحق فيتعين لهذا أيضًا الانتساب إلى مثل هذا الإمام، ثم بعد هذا إذا نظر العالم إلى المسائل وأصولها وفروعها وجد أصول الشافعى رضى الله عنه موافقة للكتاب والسنة مؤيدة بهما مستمرة على الإخبار إذا وجدها استمرارًا صحيحًا مستقيمًا ويتبع الصحيح منها ويدع الرأى حين يجده فلا يأمر بعرض حديث على قياس ولكن يأمر بعرض القياس على الأحاديث فإن وجدها معترضًا على خبر من ذلك حكم برده وقدم الحديث ويقول بطرح المراسيل والمناكير ويعرض عن رواية المجاهيل ولا يفرع إلا على أصل صحيح وفى القياس يطرد القياس طردًا ولا يدعه باستحسان ولا يمنع أيضًا فى موضع يمكنه استعماله فيه ويطلب المعانى المؤثرة والأشباه الصحيحة ويطلب المعانى المؤثرة فى العلل ليكون برىء الجانب.

مسألة[1] : من المناقضة الموحشة وفى هذا كلام كثير وخطب عظيم لكنا اقتصرنا على هذا القدر وأشرنا إلى طرف منه والله ولى التسديد بمنّه وعونه ويتلوه إن شاء الله ذكر مسائل وفصول اختصر أبو زيد بإيرادها فى أصوله والكلام عليها والله المعين.

واعلم أنا قد أتينا على مقصودنا من الكلام فى أصول الفقه على ما ذكره الصحابة وأوردنا الصحيح من ذلك على سبيل التحقيق لا على سبيل المجاز، والتجوز على ما يفعله كثير من المتفقهة وحين فرغنا من ذلك فقد ذكر القاضى أبو زيد الدبوسى فى آخر كتابه الذى صنفه فى أصول الفقه وسماه «تقويم الأدلة» فصولاً لا توجد فى سائر الأصول وللفقهاء حاجة إليها خصوصًا فى الطريقة التى هى معهودة الوقت فأحببت إيراد ذلك والكلام عليه فى المواضع التى يجب الكلام عليها فيكون مخالفًا لأصولنا التى تبنى عليها التفريعات لنزول حيرة السامع لذلك حين يسمعه ويعرف وجه الكلام عليه إذا احتاج إليه ونسأل الله تعالى المعونة فى ذلك والتأييد بمنه بدأ يذكر [فصلا][2] فى خبر أهلية الآدمى لوجوب الحقوق الشرعية وهى الأمانة التى حملها الإنسان قال: لا خلاف أن الآدمى يخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق عليه فإنه يخلق وعليه عشر الأرض

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) بياض فى الأصل.

وخراجها بالإجماع، وعليه الزكاة على قول أهل الحجاز واختلفوا فيما سقط عنه بعذر الصبى كما يسقط بعذر الحيض عن الحائض لا أنها ليست بأهل للإيجاب عليها فإن الصوم قد لزمها وهذا لأن الآدمى أهل الوجوب عليه بالذمة فمحل الوجوب هو الذمة. يقال: وجب فى ذمته كذا ولا يضاف الوجوب إلى غيرها والآدمى كما خلق، خلق وله ذمة أترى أن الطفل إذا انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه ضمانه بخلاف البهيمة وكذلك يلزمه مهر امرأته وسائر حقوق الناس، وإنما عرف وجوهها بالشرع ولأن الذمة عبارة عن العهد فالله تعالى لما خلق الإنسان ليتحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأن حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التى سماها أمانة كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا والآدمى لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه، ولأن هذه الحقوق الشرعية التى تلزم الآدمى بعد البلوغ تجب بلا اختيار منه جبراً شاء أو أبى وإذا لم يتعلق الوجوب عليه بتمييزه واختياره لم يفتقر الوجوب إلى قدرة العمل ولا قدرة التمييز.

ألا ترى: أن الصلاة تلزم النائم والمجنون على أصلنا إذا كان الجنون أقل من يوم وليلة ثم قال: لا يجوز أن يقال: إن وجوب الحقوق بالخطاب بل الوجوب بالأسباب التى جعلها الشرع أسبابًا للوجوب وليس بالأمر والخطاب والأسباب هى ملك النصاب للزكاة والأراضى العشرية للعشر والأراضى الخراجية للخراج والبيت للحج والأوقات للصلوات وشهر رمضان للصوم والآيات الدالة على الله تعالى للإيمان، والنكاح للمهر والشراء للثمن والقرابة للنفقة ويجوز ذلك، ثم الخطاب بعد ذلك لطلب أداء الواجب بسببه نحو قولك لغيرك: اشتريت عبداً بألف درهم فأدّ ثمنه، فيكون وجوب الثمن فى الذمة بالشراء لا بقولك أدِّ الثمن. بل قولك أدِّ الثمن طلب للخروج عن الواجب بالأداء إلى مستحقه فكذا قول الله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة:١٨٥] أى: ليؤد الواجب عليه بشهود الشهر وقوله: ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ [البقرة:٤٣] أى: أدوا ما يلزمكم بأوقاتها وهذه الأسباب قائمة فى حق البالغ والصبى على السواء، فلا ينبغى أن يقع الفرق بينهما فى صحة الوجوب فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبى كان بعذر يسقط بمثله بعد البلوغ تيسيراً علينا لأنه ليس بأهل له وإنما يفارق الصبى الذى لا يعقل

العاقل فى وجوب أداء ما لزم ذمته بأن تعلق من صاحب الحق والأمر والخطاب وغير العاقل ليس من أهله فلا يلزمه الأداء إلا على ما نذكر بعد هذا، وهذا كما قيل: إن النائم يلزمه حقوق الله تعالى، ولا يلزمه أداؤها حتى يستيقظ لأنه لا يقدر عليه ولا يعلم به وهذا لأن الأداء إنما يكون بفعل منا على سبيل الاختيار فلا بد من العلم به ثم القدرة عليه.

فأما الوجوب فى الذمة فصحيح بدون اختيارنا، فلم يكن من شرط صحته إلا قدرتنا ولا علمنا به. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الوجوب للأداء لا لنفسه فلا يجوز الإيجاب على من لا يقدر على الأداء فإن الوجوب بالأداء لا يتعين حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان، إما أداءً، وإما قضاء فصح الإيجاب على ما من حاله قدرة الأداء والقضاء فى الجملة والصبى من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه. فإن قيل: وأى واجب علينا فى باب العبادات البدنية سوى الأداء قلنا: قال: الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم ما لزمه فى ذمته بالإيجاب والأداء فعل العبد الذى يسقط الواجب عنه وإنما هذا بمنزلة رجل استأجر خياطًا ليخيط له ثوبًا بدرهم فليلزم الخياط فعل الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد والأداء بالخياطة وكان الفعل المسمى واجبًا فى الذمة غير المؤدى حالاً بالقميص، وكذلك دراهم مؤداة عينًا بدراهم فى الذمة فيكونان غيرين لا محالة فإن قيل: أرأيت لو مات الولد قبل أن يعقل حتى لم يقدر على الأداء لم نجعله أنه أمانة الله سبحانه وتعالى واستحقاق الجزاء فى الآخرة.

قلنا: اختلفوا فى هذه المسألة، روى عن أبى حنيفة أنه توقف فى جواب هذه المسألة.

وحكى عن محمد أنه قال: إنما أنا أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحدًا بغير ذنب، وقد جاءت الأخبار بأن الأطفال يكونون شفعاء لآبائهم يوم القيامة، فأما الخلاف بينهم فى وقوع الحمل عليهم على ما مر اختلافهم فى الجزاء لا يدل على خلافهم فى الحمل فالجزاء يقابل الأداء لحمل الأمانة فإنها تقع عليها بإيجاب الله تعالى شئنا أو أبينا كما بعد البلوغ لا يجب الجزاء لوجوب الصلاة علينا بل الأداء.

ويحتمل أن يقال: بأن الله تعالى لما حمل الأطفال أمانته بالإيجاب عليهم أهّلهم لذلك باستحقاق الجزاء، ولم يؤاخذهم بتركهم الأداء وأنابهم كرمًا، وألحق غير المؤدى بالمؤدى بعذر العجز بمنزلة البالغ يدركه وقت الصلاة وهو لا يجد ما يتطهر به فإنه يلزمه

الصلاة ولا يؤاخذ إذا مات قبل الأداء ويثاب وهذا لأن الإيجاب شرعًا بنى على ظاهر الحال لا على ما يكون فى الغيب ولظاهر الحال كل صبى ممن يرجى منه الأداء أرأيت طفلاً له أرض عشرية ولا ولى له أليس يلزمه العشر أو الخراج إن كانت خراجية، وإن مات قبل أن يلى عليه أحداً ويقدر بنفسه وكم من بالغ يلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الأداء فيسقط عنه.

فإن قيل: قد قال النبى ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يحتلم»[1] الخبر قلنا: رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب فى الذمة، وإنما يدل على سقوط أداء الوجوب، لأن القلم للحساب، والحساب على ترك ما عليه من الأداء لا على الوجوب فى الذمة، فإن الواجب إذا تأجل لم يؤاخذ العبد به والوجوب قائم ألا ترى: أنه قرنه بالنائم والنائم يلزمه الصلاة فى ذمته ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ، فكذلك الصبى هذا كلامه فى هذا الفصل أوردته على الوجه.

واعلم أن هذا الفصل الذى زعمه وهو أن وجوب العبادات لا يكون بالخطاب بل إنما يكون بالأسباب، قد بينا من قبل أن هذا خطأ عظيم، وإنما الوجوب بالأمر والأوقات المذكورة علامات وأمارات للوجود، وذكرنا الدليل على ذلك بأوضح مما يكون فلا معنى للإعادة.

فإن قالوا: نحن نقول إن الموجب هو الله تعالى لكن بهذه الأسباب لأن هذه الأسباب مجعولة أسبابًا من قبل الله تعالى. قلنا: إذا اعترفتم أن الأسباب من قبل الله تعالى فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب فيكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب، وهذا لأن أمر الرب تبارك وتعالى مؤثر فى الإيجاب على العبد لأن للموالى أن يستعملوا عبيدهم فى أوامرهم، فإما وقت يمضى ومكان يتغير وبيت يبنى ولا يعرف لهذه الأشياء تأثير فى إيجاب شىء على أحد، والذى ذكر من كون الذمة محل الوجوب.

قلنا: بلى ولكن بالأمر والخطاب لا غير.

وقولهم: إن الأمر بالصلاة إنما يقتضى الأداء فحسب.

قلنا: يقتضى الأداء ويقدم الوجوب كما بينا فى أمر السيد وعبده وإذا ثبت أن

(١) أخرجه أبو داود: الحدود (٤/ ١٣٩) ح (٤٤٠٣)، والدارمى: الحدود (٢/ ٢٢٥) ح (٢٢٩٦) وأحمد: المسند (١/ ١٧٥) ح (١١٨٧).

الوجوب بالخطاب فكل من ثبت فى حقه الخطاب ثبت الوجوب، ومن لم يثبت فى حقه الخطاب لم يثبت فى حقه الوجوب إما بصغر أو جنون أو نوم.

ونقول على هذا فى النائم والمغمى عليه والحائض إنما يجب عليهم كما يجب بعد اليقظة والإفاقة والطهر من الحيض. وهذا لأن القضاء يجب بأمر جديد لا بالأمر السابق فاستقام أن يجب على هؤلاء هذه العبادات بعد زوال الأسباب المانعة فى الخطاب ووجوبه باسم القضاء لا يدل على أن الوجوب ثبت عليهم فى حال النوم والإغماء وحال الحيض لما بينا أنه وجب بأمر جديد لا بالأمر الأول غير أنه لولا الأمر الأول وامتناعه بالعوارض المعلومة لم يجب شىء بهذا بالأمر الثانى. فمن هذا الوجه سمى قضاء فيمكن أن يقال إن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء فإذا سلموا بثبوت الأداء بالخطاب فقد سلموا أن أصل الوجوب بالخطاب لأنه لا يعرف الوجوب إلا وجوب الأداء، وقد قررنا هذا فى الخلافيات، وهذا لأن الأمر لا يكون إلا لفائدة، ولا فائدة للإيجاب إلا الأداء فدل أن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء ويقال لهم: أيش وجب عليه؟ ولا يمكنهم أن يحققوا وجوب شىء عليه بأى معنى ذكروا سوى فعل هذه الأشياء أصلاً.

(فصل)[1]:

ثم ذكر بعد هذا الكلام فى حين الخطاب شرعًا، قال: لا خلاف أن حين الخطاب شرعًا حين البلوغ عن قدرتين: قدرة فهم الخطاب بالعقل، وقدرة العمل وهو بالبدن بدليل قوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها**﴾ [البقرة:٢٨٦] ولا وسع إلا بِعَدِّهَا بين القدرتين، وقال تعالى: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج:٧٨] أى: ضيق.

وقال تعالى: ﴿**ويضع عنهم إصرهم**﴾ [الأعراف:١٥٧] أى: الثقل فدل رفع الحرج والإصر على رفع ما لا يطاق بطريق الأولى، فدلت آية الوسع أنه لا تكليف. لأول حال الأدمى لأنه لا قدرة له أصلاً، ودلت الآية الثانية على سقوطه لأول ما يعقل، لأنه يخرج للفهم بأدنى عقله ويثقل عليه الأداء إلى أن يعتدل عقله وقدرته فيشق عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت فى جنس بنى آدم فلا يمكن الوقوف عليه إلا بعد تجربة وتكليف عظيم فوقت الله تعالى بحال تعتدل لديه العقول فى الأغلب على سلامة الفطرة من الآفات وهو البلوغ، فقام البلوغ شرعًا مقام اعتدال العقل فتوجه لديه

(١) بياض فى الأصل.

الخطاب، وإن لم يعتدل وسقط قبله، وإن اعتدل دفعًا للحرج الذى كان يلحقنا بالوقوف على الاعتدال بالتجربة لكل صبى.

قال: وقد بنينا إقامة الأسباب مقام العلل، وتعطيل العلل فى أنفسها تيسيرًا. قال: وقد أيد هذا القول قول النبى ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» الخبر، والقلم لا يكون إلا للحساب ولا حساب إلا بعد الخطاب على ما قلنا أن الحساب لا يكون إلا على الوجوب فى الذمة بل هو بعد طلب الأداء بالخطاب، ونحن نقول هذا الذى ذكره هذا الفاضل تكليف عظيم ولا حاجة إلى هذا التكليف أصلاً لأنّا قد بينا أن الوجوب بالخطاب والخطاب وجد من الشرع بعد البلوغ لا قبل البلوغ ويجوز أن يقال: إن العمل إنما يكمل بعد البلوغ. فأما قبل البلوغ فلا. فاعتبرنا ما يغلب وجوده فى بناء الخطاب عليه وسقط ما يندر وجوده.

وأما العشر والخراج والزكاة على أصلنا فنحن نقول: إن الإيجاب على الصبى اعتبار نيابة الولى عنه، وهذا ممكن فى العبادات المالية لجريان النيابة فيها، فأما فى العبادات البدنية فلا يمكن لأن النيابة لا تجرى فيها، وفى هذه الأشياء المالية يكون إيجاب فعل الشىء وإيفائه إلا أنه يستقيم بما يتأدى فى حق الصبيان والمجانين بالطريق الذى بينا ومثل هذا لما لم يستقم فى العبادات البدنية قلنا: إنها تسقط أصلاً ثم ذكر بعد ماحكيناه فصلاً فى بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبى رحمة، أما الأول أمره فللعجز الحقيقى وفيه الحكمة، وأما بعد ما عقل فللحرج وأنه رحمة وأنه بمنزلة ديون على معسر فيكون أصل الحق على الغريم وحق الأداء ساقط إلى أن ينقضى الأجل الثابت بالعسر ولأن سقوط الخطاب بالأداء يدل على سقوط وجوب الأداء فإن الوجوب فى الذمة لا يوجب الأداء عقيبه بحال.

ألا ترى أن من باع عبدًا بألف درهم وجب الألف ولا يجب الأداء إلا بعد الطلب، وكذلك إذا استأجر رجلاً ليخيط له ثوبًا بدرهم وجب عليه ولا يجب الأداء فى الحال حتى ينقضى مطالبه فكذلك حق الله علينا فإن قيل: أليس لا يحل تأخير المغرب[1] عن أول الوقت ولا تأخير العصر[2] إلى آخره ولا عن الوقت؟ قلنا: ثبت ذلك بخطاب غير

---

(١) ذكر ابن قدامة المقدسى أن المغرب لا خلاف فى استحباب تأخيره فى غير حال العذر وأنه قول أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم قاله الترمذى، انظر المغنى (١/ ٤٠٣).

(٢) صلاة العصر تعجيلها مستحب بكل حال عند عمر وابن مسعود وعائشة وأنس وابن المبارك =

الوجوب عليه بدخول الوقت.

ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا فى التأخير بقدر بما ثبت عندهم من الدلائل مع اتفاقهم على أصل الوجوب بدخول الوقت، وأما التأخير عن الوقت فتفويت لعين الوجوب إلى ذيله وتفويت الحق تعدى زائد عن ترك الأداء فيحرم كإتلاف عين الغير عنده، ولهذا لا يأثم الصبى ولا يحاسب وكذلك إذا استوصف الله تعالى فى حال صباه فلم يصف لا يكون كفر بعد البلوغ، لأن الوصف أداء لفرض الإيمان ولا أداء عليه حال الصبا ولذلك إذا لم يستدل بالإيمان حتى بقى على جهله وإن كان فى حكم المسلمين كالذى لا يعقل.

فإن قيل: إذا أسلمت امرأة الصبى الكافر عرض عليه الإسلام عندكم وإذا أبى فرق بينهما.

قلنا: ذلك السقوط الذى ذكرناه فى حق الله تعالى رحمة منه دون حق العبد، لأن النظر واجب لخصمه كما وجب له فمتى سقط عنه الأداء لحق الصبى تضرر به الآخر فلم يسقط ونحن نقول: فى هذا الذى ذكره أن هذا كله بناء على الأصل الذى زعمه فى الابتداء وقد تكلمنا عليه وعلى أنه يجوز أن يقال إن الخطاب سقط عن الصبى رحمة لكن الفرق بين البدنية والمالية بما سبق من قبل.

وقد تبين مناقضته فى ابتداء كلامه فإن عندهم إن ردة الصبى صحيحة مثل ما يصح إسلامه ثم قالوا فى الصبى إذا استوصف الإسلام فلم يصف لا يحكم بكفره.

وقالوا فى البالغ فى مثل هذه الصورة يكفر فعندهم ترك وصف الإسلام ردة بدليل البالغ ومع ذلك لم يكن ردة من الصبى.

وقولهم: إن الأداء ساقط عنه لعذر الصبى.

قلنا: إذا سقط فعل الإسلام عن الشخص لا يبقى عليه واجب آخر لأن الواجب لم يكن إلا فعل الإسلام ثم من وجب عليه الإسلام ثم لا يؤمر بالإسلام هذا مما لا يعقل ولا يتصور وجوده ولا نفيه.

ثم ذكر فصلاً فى بيان ما يسقط من حقوق الله تعالى بأصله قال: حقوق الله تعالى أربعة:

النظر فى الآيات الدالة على الله تعالى، ثم الاعتقاد على ما توجبه الدلائل ثم

= وأهل المدينة والأوزاعى والشافعى وإسحاق وروى عن أبى قلابة وابن شبرمة أن تأخيرها أفضل، انظر المغنى (١/٤٠٢).

العبادات ثم الأجزية، وقال علماؤنا: وجوب الأجزية والعبادات ساقط عن الصبى أصلاً[١] ووجوب النظر فى الآيات والاعتقاد حقًا لله تعالى غير ساقط وإنما الساقط عنه الأداء.

وقال الشافعى وجوب البدنى ساقط عنه ووجوب المالى غير ساقط عنه وتفسير الاعتقاد ما يتأتى بفعل القلب كأصل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وتفسير العبادة ما يتأدى بفعل البدن تعظيمًا لله تعالى بطاعته إياه وتعتبر الأجزية ما شرع جزاء على أفعال محظورة فى الجملة والبدنى من العبادات والأجزية ما لا يتأدى إلا بالبدن والمالى منها ما لا يتأدى إلا بالمال.

أما الشافعى رحمه الله احتج وقال: أجمعنا على أن العشر يلزمه وفيه معنى العبادة حتى لم يجب على الكفار وكذلك صدقة الفطر حتى تؤدى من ماله ولا يلزمه الصلاة[٢] والصوم[٣] لأن الجنس الأول بدنى والثانى مالى، ولأنا ذكرنا أن الصبى أهل للوجوب عليه بذمته وإنما سقط لعجزه عن الأداء ما لم يعقل ويقدر ولو لم يسقط عنه الواجبات فى مدة الصبا وهى مدة مديدة ثم كان يلزمه القضاء بعد البلوغ لكان يخرج، والله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج، فأسقطهما عنه أصلاً نفيًا للحرج كما أسقط الصلاة عن الحائض بعذر الحيض لأنها تحيض كل شهر عادة والصلاة تتكرر كل يوم فلو لم يسقط القضاء بقى عليها أبدًا فكانت تخرج فى القضاء ولما كان السقوط بسبب العجز عن الأداء اقتصر السقوط على البدنى دون المالى لأنه يتأدى بالنيابة فلا يقع العجز عنه لقيام ولى الشرع مقام ولى ثبت بأمره بعد البلوغ فقال يلزمه الزكاة وكفارة القتل وكفارات ارتكاب محظورات الإحرام وكل ما صح سببه فى حق الصبى وأما كفارة اليمين فإنه لا يلزمه لأن سببها اليمين ويمينه باطلة شرعًا بخلاف إحرامه فإنه صحيح شرعًا. وقال: إسلام لا يصح لأنه بدنى والشرع إنما علق بالإسلام ما علق من الأحكام بإسلامه واجب شرعًا، ولا وجوب قبل البلوغ لأنه وجب بدنيًا وكذلك الردة لا تصح من الصبى لأن الردة قد تعلق أحكامها بترك الإسلام الواجب، ولا وجوب فى حق الصبى فلم يعتبر فى حق أحكام الدنيا ولا يلزمنا إذا صلى الظهر ثم بلغ فى الوقت، أو أحرم بالوقت ثم

---

(١) وهو قول أهل العلم بلا خلاف، انظر المغنى (١٠/ ٥٨١).

(٢) انظر المغنى (١/ ٤٠٩).

(٣) انظر المغنى (٣/ ٩٠).

بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرض لأنّا أسقطنا عنه الوجوب رحمة، ونظراً له دفعًا للحرج عنه، والنظر له فى هذه الحالة أن لا يسقط الوجوب لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضى الوقت، وكذلك فرض الحج يلزمه الوقوف إذا بلغ الوقوف بعرفة، فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه [يزفه][1] بالسقوط عنه بما أدى، ومتى لم يجعل على الوجوب بقى تحت عهدة الوجوب إلى أن يؤدى ثانيًا، وهذا كما قلتم فى المعاملات أن قبوله للهبة يصح وهبته لا تصح لأن فى الهبة ضرراً وفى قبوله نفعًا.

وقلنا: نحن: إن صدقته باطلة ووصيته بالصدقة صحيحة لأن الصدقة فى حال الحياة مضرة فى الحال ومنفعته بعد الممات لأن الملك يزول بالموت لولا الصدقة.

وقلنا جميعًا: إن نفل الصلاة مشروع فى حقه دون الفرض، لأن شروع النفل نفع محض إن فعل ينتفع به، وإن ترك لم يؤاخذ به، والفرض مضرة من وجه وهو المؤاخذة على الترك، ولا يلزمنى إبطال قبول هبته لأن الشرع لما جعل ذلك النظر مسوقًا له من قبل الولى وقعت الغنية به عن ترك الأصل المجتهد فى بابه فإنه لاستيفائه النظر له، كما لا يجوز بيعه ما ساوى درهمًا بألف درهم وفيه نفع لأنه مما استوفى له ذلك بالولى.

قال: والحجة لعلمائنا أنه لما سبق ثبت أن الصبى مثل البالغ فى أهلية الوجوب، وأن السقوط عنه بعذر الحرج كما فى البالغ لم يسقط إلا ما احتمل أن لا يكون مشروعًا حقًا لله تعالى كالصلوات الخمس، والفروع التى تحتمل النسخ والتبديل وثبوتها مشروع بعد البلوغ فى وقت دون وقت، وأما معرفة الله تعالى بصفاته لا أن لا يكون ثابتًا مشروعًا حقًا لله تعالى.

ألا ترى أنا لا نجد شيئًا من العبادات والأجزية إلا ويسقط بعذر ما بعد البلوغ فكان السقوط بعذر الصبا أولى لأنه رأس الأعذار لأنه فى أول أمره لا يقدر أصلاً ولا يتم قدرته ما لم يعتدل قوامه ولأن سقوط ما سقط عن الصبى لم يكن إلا للعجز عن الأداء دفعًا للحرج عنه حتى لا يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ ووجوب أصل الإيمان عليه لحال الصبا لا يوجب تضاعف الأداء بعد البلوغ ولأن الصبى مثل البالغ فى صحة الوجوب عليه متى تقرر سبب الوجوب فى حقه.

والدليل عليه حقوق العباد وهذا لأن السبب لا يعتبر صحيحًا شرعيًا بنفسه وإنما يعتبر

(١) هكذا فى الأصل.

صحيحًا بحكـم، فإذا وجب صحيحًا لا بد أن يكون حكمه فـإنه متى تخلف عنه حكمه أصلاً لم يكن السبب سببًا، وإذا عـرف هذا والآيات الدالة على الله تعالى لا يتصور أن لا يكون أنه على [. . . . .][1] العالم للمستدلين ولا حـدث العالم لم يتصور ألا يكون دلالة على محـدث وكذلك ما يتـعلق بها فى وجوب الـنظر فيهـا علينا ولا يجوز أن لا يكون ساقطًا بحـال وإن كان يسقط الأداء عنا لعـقد شرط الأداء من القدرة، فـأما وقت الصلاة فيجـوز أن لا يكون سببًا للوجود ولم يكن كذلك قبل الشـرع فجاز أن لا يثبت شيئًا فى حق الصبى وكل معذور سقط عنه الوجوب، وكذلك أسباب الأجزية ما صارت أسبـابًا إلا شرعًا ولولا الشرع ما كـانت أسبابًا ولا عللاً فى نفـسها فثـبت أن الصبى إنما يسـقط عنه وجوب مـا يحتـمل أن لا يكون فى نفسـه حقًا لله تعـالى واجـبًا دون ما لا يحتمل ثم المالى والبدنى من العبادات سـواء وكذلك الأجزية لأن العبادة اسم لنوع فعل ابتلى الآدمى بفعله تعظيمًا لله تعالى مختارًا لطاعته على خلاف هوى نفسه لا على سبيل الإكراه والجبر لأنه يجازى على وفاق فعله ولا جزاء يستقيم فى الحكم مع الجبر، فإنه لا فعل للمجبر على الحقيقة فلا يستحق الجزاء.

ألا ترى أن الحقوق التى تجب يستـحقها فيما بيننا بإزاء الأفـعال لا يثبت إلا لمن يفعله مختارًا بنفسه أو نائب عنه يثبت نائبًا بأمـره واختياره إلا أنا فى البدنى ابتلينا بفعل يتأدى بالبـدنى وفى المالى ابتلينا بفـعل يتـأدى بالمال إما فـعل لسـان نحو الإعـتاق أو فـعل يد كالإعطاء إلا أن المالى مرة يتـأدى بمباشرة الإنسان، وتارة بغـيره، ولا بد أن يكون الفعل مضافًا إليه على سبيل الاختيـار ولا يتصور الاختيار عن الإنسان إلا أن يكون الولى عنه بأمره، فأما إذا ثبت شرعًا لا بالاختيار من الإنسان فيكون كإعطاء الإنسان خيرًا فلا يكون عبادة.

قال: والخصم ذل خاطر قلبه عن اختيار الصدقة الاختيارية وأما الأجزية فلا تجب إلا على ارتكاب ما يلزم العبـد الانتهاء عنه حقًا لله تعالى والانتهاء أداء حـق النهى كالائتمار أداء حق الأمر، وقـد ذكرنا أن الصـبى غير مـخاطب بحقـوق الله تعالى لا ائتـمار ولا انتهـاء، ولهذا لا يأثم بـالإجماع ولا تقـام عليه العـقوبات البـدنية، وإذا لم يكن عـليه الانتهاء لم يلزمه مـا شرع من الجزاء على مخالفته واعتبـره بإثم الآخرة، ولهذا لا يحرم الصـبى القاتل الميـراث، لأنه شرع جـزاء على قتل مـحظور كـالكفارة على مـا قلنا فى

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمة.

موضـعه لأن هذه الأجـزية مما يحتـمل النسخ ولم تكن مشـروعة على هذا الوجـه قبل شرعنا، والصبى مما يلحقه بوجوبها ضرر فيسقط عنه بعذر الصبا كالعبادات رحمة عليه، ولهـذا قلنا: إن الصبى إذا أحـرم يصح فى حـقه أن يثـاب عليـه ولا يجب الكف عن محظوراته ولا يلـزمه الكفارة ويمكنه نقـضه، لأن اللزوم فى الإحـرام حكم ثبت شرعًا ويحتمل [أن يكون][1] ويحتمل أن لا يكون ولأنه مما يزول بعـد البلوغ بالإحصار والرق والنكاح، وكذلك الكفارة سـقطت عندكم بعذر [الإكراه][2] والنسيان فـلأن تسقط بعذر الصبا أولى، ولهـذا قلنا: إن الصبى إذا أحرم ثم ترك وجامع لم يلزمـه القضاء[3]، كما قال الشافعى فى البالغ المتطوع إذا أحصـر فتحلل ولأن اللزوم حق ثبت لله تعالى شرعًا، ويجوز أن لا يكون فلا يثبت فى حق الصـبى. قال: ولا يجوز أن ينوب عن الفرض ما أداه فى الصبا، لأن الوجـوب شرع فى حقه حـال البلوغ فيكون بمنزلة رجل صلى أربع ركعـات قبل الزوال ثم ترك ثم شرع فى الظهـر بعد ذلك فإنه لا ينوب عن الشـروع بعد الأداء ما سبق وتكلم فى مسألة وصيـة الصبى. وقال: إنها باطلة لأنها تمليك بعد الموت بلا عوض فـإنه فى عوضه ضـرر كما لو وهب فى حـال الحياة وإنما انقلبت نفـعًا باتفاق حالة الموت فلم تعتبر، وأما قبول الهبـة تصح فى الصبى إذا عقل القبول لأن الحجر بعد معرفته التصرف ما ثبت إلا نظرًا له كـيلا يخدع فى ماله ونفسه ولا يغبن وليس فى قبول الهبة مخافة غبن فلا يثبت الحجر فى حـقه، وصار قبول الهبة محض نظر. قال: ولهذا قلنا يصح إسلامـه لأن الوجوب كان ثابتًا على ما مـر أنه لا يحتمل السقـوط، فإذا جاء الأداء كما وجب كان عن الواجب لا محالة، وإن لم يكن مخاطبًا بالأداء كالصلاة لأول الوقت، والصوم فى السفر والدين المؤجل وما للأداء فى الشرع حد الصحة إلا أن يعتقد وحدانية الله تعالى عن معـرفة ويشهد بلسانه أنه كما اعتقـد، والخلاف فى صبى يتصور منه ذلك مثل ما يتصور إذا كـان بالغًا قال: وعلى هذا ردة الصبى فصح أيضًا وزعم أن ما لا يحتمل ألا يكون إلا حقًا مستحقًا لله تعالى فلا يعتبر فيه المضرة، والمنفعة بل يكون مشروعًا فى حق البـالغ والصبى على السواء، وإنما يختلفان فى وجـوب أداء الشرع فإن

---

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) ثبت فى الأصل (الكره).

(٣) مسألة: إذا فـسد حج الصبى هل عليـه قضاء قولان عند الشـافعية أظهرهمـا: نعم لأنه إحرام صحيح فوجب بإفساده القضاء كحج التطوع، انظر روضة الطالبين (٣/ ١٢٢).

الأداء يلزم دون الصبى إذا صار الإسلام مشروعًا وجوبه حقًا لله تعالى على الصبى لأنه يحتمل غير ذلك، وكـذلك وجوب حرمة الردة لا يحتمل غير ذلك فاستوى فيه الصبى والبالغ فصح ذلك فى الصبى كما يصح منه الإسلام إلا أنه لا يلزمه الجزاء المشروع فى الدنيا على الردة لأن الجزاء المتعجل فى الدنيا يحتمل أن لا يكون مشروعًا على أن القتل فى حق المرتد مشروع لصيرورته حربيًا كافرًا حتى لا تقتل المرأة لأنها ليست فى أهل الحرب، والصبى بمنزلتها وأما حرمان الإرث وفساد النكاح فليس بجزاء فعل الردة لا محالة فإنهما يثبتان بالكفر الأصلى.

فإن قيل: أليس أن الصبى يؤدب إذا أساء فعله.

قلنا: التأديب لا يقام جزاء على ما مضى بل تقويمًا فى المستقبل. ألا ترى أن الدابة تراض، وتقوم تقويمًا وإصلاحًا وتسوية الأخلاق بمنزلة الدواء لطلب الشفاء، وبمنزلة الحجامة. فإن قيل: أليس يسترق الصبى وأنه عقوبة شرع جزاء للكفر. قلنا: الاستيلاء على المباح شرع سببًا للملك كما فى حق الصيود وأهل الحرب ما بهم عصمة فلا يكون ملكهم بسبب الاستيلاء عقوبة كما فى حق البهائم وإنما لم يملك عندهم بالاستيلاء العصمة ثبتت لهم من الله تعالى كرامة فيكون زوال العصمة بالكفر حقيقة أو تبعًا لأبويه بمنزلة زوال نعمة فلا يكون عقوبة واجبة على [.....][1] زوال الصحة والحياة وسائر الكرامات.

قالوا: وأما صدقة الفطر فتجب على الأب بسبب ولايته على رأس الصبى ومؤنته كما تجب على المولى بسبب رأس العبد حتى أوجبنا فى العبد الكافر، وأما جواز الأداء من مال الصبى فلأن وجوبها وجوب المؤنة عن رأسه والمؤنة تتأدى بولاية جبرية كالخراج والعشر، ولأنه شبهة لا فى هذه المسألة وقد خالف محمد أستاذه فيه فأما العشر فمؤنة الأرض كالخراج، ولهذا لا يجتمعان وإذا كان العشر فى حقوق الله تعالى صح تأديه بولاية جبرية على ما عليه الحق كما صح أخذ القاضى من البالغ كرهًا ولا يكون لمن أخذ منه ثواب فعل العبادة وإنما يكون له ثواب ذهاب ماله فى وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصاب. فأما إذا كان الحق لله تعالى صار الأصل فيه الفعل فإن العبادة اسم للفعل، ولا بد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه ولا يجوز بدون فعل منه على اختياره. قال: ولهذا لا يجوز للسلطان أن يأخذ الزكاة من صاحبها كرهًا كما يأخذ

---

(١) كشط بقدر كلمتين.

ديون الناس.

قال: ولهذا قلنا إنه لا يؤخذ من تركته بعد موته بدون الوصية بخلاف العشر وسائر حقوق الناس فصار المعنى الذى اعتبره الخصم للفرق بين المالى والبدنى حال عجز الصبى عن الأداء بنفسه معتبراً فى حقوق غير الله تعالى، والمالى بينهما يلزم الصبى دون البدنى. فأما الذى يجب لله تعالى فالمالى والبدنى فيه سواء، وسقط عن الصبى ما يحتمل السقوط ولا يسقط عنه ما لا يحتمل، وأما الأداء ساقط فى الأحوال كلها هذا كلامه فى هذا الفصل.

ونحن نقول: إن أصل هذا الكلام مبنى على مسألة الأسباب، وقد سبق الكلام عليه وقد اشتمل كلامه الذى ذكره على مسائل منها مسألة زكاة الصبى وهو جعل حرفه فى سقوط الزكاة عن الصبى دعواه أن الزكاة عبادة والعبادة لا تتأدى إلا بولاية اختيارية ولا تتأدى بولاية جبرية ويدخل عليه صدقة الفطر والعشر فإنهما عبادتان ومع ذلك قد تأدتا بولاية جبرية من غير اختيار أو علم يوجد لمن عليه وعذرهم عن المسلمين فى نهاية الضعف لأنه إذا قال فى صدقة الفطر أنها تجب على الولى لا الصبى فينبغى أن لا يجوز إعطاؤها من مال الصبى.

والذى ذكر أن محمداً لا يجوز وقد خالف أستاذه فهذا ليس بجواب والإلزام على أبى حنيفة وهو أستاذهم الكبير فحين يضيق بهم الخناق لا يترك لهم ترك مذهبه.

وأما العشر فلازم أيضًا.

والذى قالوا: إنه مؤنة الأرض.

فيقال أيضًا: إن الزكاة مؤنة المال والعشر مثل زكاة سائر الأموال لأنه زكاة وَزَكّاهُ، وكل دليل كون سائر أنواع الزكاة عبادة فكذلك يدل على كون العشر عبادة.

وعلى الجملة لا يتضح لهم فرق صحيح بين صدقة الفطر والعشر وزكاة المواشى هذا على أصلهم وأما على أصلنا فنقول: إن هذه الحقوق حقوق الفقراء وهى لهم ومعنى العبادة تبع فيكون حكمه مثل سائر حقوق بنى آدم وهذا فصل قد أحكمناه فى الخلافيات ودللنا عليه بدلائل معتمدة وعلى أنَّا إن قلنا: إن الزكاة عبادة فيستقيم إيجابها على الصبيان والمجانين لأنها وإن كانت عبادة لكنها مالية والنيابة فيها جارية وكما يقوم فعل الولى مقام فعل الصبى فيقوم اختياره مقام اختيار الصبى، وهذا لأن العبادة فى الفعل لا فى الاختيار الذى زعموه، ومع ذلك صح إقامة فعل النائب مقام فعل من عليه وكان

الفعل عبادة ممن عليه، كذلك يصح إقامة نيته واختياره مقام نية من عليه واختياره وكان ذلك عبادة ممن عليه، وهذا لأن الوجب حق مالى فاعتبر تصور أدائه من المال وتصور أدائه من مال الصبى مثل تصور الأداء من مال البالغ ونقصان المال فى الموضعين على وجه واحد والابتلاء والاختبار يوجد إما باعتبار حال البلوغ إن لم يكن اتصل الأداء بالمال فيؤمر بالأداء بعد البلوغ أو بإقامة فعل الولى مقام على ما سبق بيانه.

وعندى: أن الأول هو قولنا: إن الزكاة حق الفقراء وهو منزل منزلة سائر حقوق الآدميين ومعنى زيادة فيها تبع، وإنما ابتنى فيها معنى العبادة لأن الله تعالى أوجبها ابتداء من غير أن سبق من العبد فيه شىء فيكون فيها مصلحة شكر نعمة المال مثل ما أوجبنا الصلاة والصوم فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن فهذا الوجه أحد معانى العبادة لكن هذا المعنى تبع والأصل حق الفقراء لأنها واجب مالى والله تعالى خلق المال لنفع العباد وكلما وجب فى المال لا بد أن يبقى فيه المعنى الذى خلق له أصل المال وذلك نفع العبد فلهذا أوجب الزكاة للفقراء نفعًا لهم وإذا أوجب لنفعهم كان حقًا لهم وعلى هذا وقع الفرق بين هذا وبين العبادة البدنية لأنها لم تجب لنفع أحد من الآدميين فتمحض حقًا لله تعالى.

وأما مسألة إسلام الصبى فقد بيناها أيضًا وعلى وجوب الإيمان بنصب الدلالات وهذا ليس بصحيح بل وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى ولا إيمان يجب على الصبيان لأن الله تعالى لم يوجبه عليهم وقوله: إن الإيمان لا يحتمل أن لا يجب.

قلنا: على المكلفين، فأما على غير المكلفين فيحتمل أن لا يجب عليهم ببينة أنه كما لا يحتمل أن لا يكون غير مشروع فى الأصل فلا يحتمل أن يكون مشروعًا فى حق شخص ثم لا يجب عليه فعله ثم قد بينا فى مسألة إسلام الصبى وجه عدم صحته من الصبى من طريقين مخيلين مؤثرين فمن أراد الوقوف عليه فليراجع تلك المسألة ولم تجب الإعادة هاهنا لوقوع الغنية عن ذلك بذكره فى الفروع والأولى فيما يرجع إلى الأصول أن نبين أن الوجوب لا يثبت فى حق الصبى أصلاً لأنه بالخطاب يكون الوجوب، والخطاب عنه ساقط وإذا سقط الخطاب سقط الوجوب، وأما الوجوب بما نصب من الآيات والعلامات فلا يجوز لأن الآيات والدلالات توجد قبل وجود الشرع ولا وجوب.

فإن قالوا: يجب قبل ورود الشرع فالدليل على فساده ما سبق، ولأن الأمة اختلفت

على قولين فى هذه المسألة: فقال بعضهم: يجب الإيمان بالفعل.

وقال بعضهم: يجب بالسمع ولم يعرف قول ثالث والذى قالوه إحداث قول ثالث فى هذا أنه وجب بالآيات والعلامات فيكون خلافًا للأمة فلا يسلم لقائله ذلك ثم ذكر فصلاً فى حيز صحة عبارات الصبى شرعًا وقال لا خلاف أن عباراته فاسدة قبل أن يعقل ويميز لأن الكلام وضع للتمييز بين السمعيات ولن يتصور ذلك إلا بعد المعرفة عن عقل ولهذا لم يتعلق بكلام النائم والمجنون والمغمى عليه حكم ولا خلاف أنه إذا ميز وعقل يصح كلامه حتى إذا قال: أنا جائع سمع منه وأطعم، وكذلك إذا دعا ربه أثيب عليه ويصح أذكاره فى صلاته كما لو كان بالغًا وإنما اختلفوا فيما أفسد عليه شرعًا نظراً ورحمة كما لا يصح منه فرض العبادات نظراً له.

قال علماؤنا: عباراته فى الأصل صحيحة لا فيما يضره ويتوهم لحوق الضرر به.

وقال الشافعى رحمه الله: عباراته فاسدة شرعًا فيما صار موليًا عليه فيها فأما فيما لم يصر فثابت له إلا أن الشرع حجره عن الاستيفاء نظرًا له حتى لا يخدع كما سقط عنه الفرض نظراً له فلم يثبت الحجر فيما يتمحض نفعًا كما لم ينعدم الشرع فى حق نوافل العبادات التى تتمحض نفعًا فعلى هذا لا يصح قبول هبة منه لأنه مولى عليه فيها وهى نفع محض لأن الملك يزول إلى خلف له وهو الثواب وإذا وقعت الفرقة بين الأبوين وقد بلغ سبع سنين خير وعمل باختياره أيهما اختاره لأنه يعرف الذى هو أرق له وأعطف عليه وهذا الاختيار نفع محض والشرع لم يجعله موليًا عليه فيه.

وقال: لا تصح عباراته فى البيع لا لنفسه ولا لغيره لأنه مولى عليه فيها ولا يصح طلاقه وإقراره لأنه ضرر.

قال: ولعلمائنا أن كون الإنسان فاسد العبارة من أعظم النقصان لأنه امتاز عن غيره من سائر الحيوانات بصحة العبارات حتى قيل إن المرء بالتعزية بقلبه ولسانه. وقيل: لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلا يجوز أن نفسد على الصبى بعد إصابته شرط الصحة إلا على سبيل النظر له وذلك فى دفع ما يتعلق به فى المضار عنه وإذا ثبت هذا الأصل.

قلنا: لا ضرر عليه فى صحة قبول الهبة والصدقة والوصية فيصح كما قال الخصم فى صحة وصيته بالصدقة.

وأما قوله: إن كونه موليًا عليه ينافى ثبوت الولاية له فليس كذلك لما مر فى باب حقوق الله تعالى.

قال: فلا يصح هبته ولا صدقته لأنها من المضار وكذلك بعد الموت لا يصح أيضًا لما بينا، وكذلك لا يصح اختياره فى الحضانة لأنه يتضرر بين ضرّ ونفع ولربما يختار الذى يضره لعاقبة أمره بل يميل إليه لا محالة لأن طبعه ينفر عمن يؤدبه ويحمله على التخلق بآداب الشرع والمروءة ويميل إلى من يدعه للّهو وارتكاب الهوى فكانت عبارته فى هذا الباب كعبارته فى باب التجارة التى تتردد بين ضر ونفع فلا يجب العمل بها.

وقال علماؤنا: يصح إسلامه لأنه نفع محض فإن العصمة فى الدارين بحق الإسلام وكرامات الآدميين كلها لحق الدين ولا شك أن الخير فيه فوق ما فى نوافل العبادات.

فإن قيل: ولربما يبتنى عليه حرمان الإرث وفساد النكاح.

قلنا: لا عبرة لهذه الزوائد التى ليست من أحكام أصل الدين بل تثبت بواسطة أخرى وحاله يتفق بدلائل تفسد إسلامه وإن تعلق به الإرث وصحة النكاح نحو أن كانت أسلمت امرأة الصبى الكافر وعمه مسلم لا وارث للعم غيره فإنه بالإسلام يعصم نكاحه ويرث عمه وعلى أن حرمة النكاح والإرث حرمة تثبيت مضافة إلى كفر الكافر منهما على ما بينا فى موضعهما.

قال: وتنعقد التصرفات كلها بعباراته كما تنعقد بعبارة البالغ وينفذ إذا كان وكيلاً عن أهلها لأنه لا ضرر عليه فى انعقاد التصرف نحو الوكالة لأنه لا عهدة تلزمه ونفس فساد العبارة ضرر على ما بينا فلا تثبت الحجة فى حقها.

وإذا ثبت أنها تصح فى حال الغير بإذن الولى صحت كذلك فى حال نفسه بإذن الولى من طريق الأولى لأنهما لا يفترقان إلا فيما يلزمه إذا كان فى ماله، وهذا اللزوم جعل من الصالح إذا حضره رأى الولى بدليل أن الولى لو فعله بنفسه أو أمر به غيره صح وما أثبت له ذلك إلا مصلحة للمولى عليه نظرًا له وقد مرّ أن الفساد لا يجوز أن يثبت من طريق أنه مولى عليه بل لما جعل موليًا عليه لماله من النفع فى تصرف الولى عليه بذلك ولا ضرر فى صحة عبارته فى ماله وكان النظر أن يكون صحيح العبارة مع ثبوت الولاية للمولى ليثبت له نفعها من طريقين فثبت أن ما قلناه أولى الوجهين.

فإن قيل لو شهد الصبى لم تقبل[1]، وكانت العبارة فاسدة وإن لم يلزمه بها حكم.

قلنا: العبارة صحيحة ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد أو شهد الكافر على مسلم، وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره وإنما يتعلق بكمال الحال

(١) انظر روضة الطالبين (١١/ ٢٢٢).

فى ولاية مع صحة العبارة هذا كلامه فى هذا الفصل، وهذا الفصل أكثر الكلام فيه يتصل بتصرفات الصبى، وقد وضع هذا الرجل لأصحابنا كلامًا وتكلم عليه ونحن قد بينا هذه المسألة فى خلافيات الفروع وذكرنا طريق سلب أهلية التصرفات، وكان اعتمادنا فى ذلك على نقصان عقل الصبى واعتمدنا على ثبوت النظر له من قبل الشرع ومن النظر له إخراجه عن أهلية التصرفات الدائرة بين النفع والضر حتى يكمل عقله ويعلم خيره من شره ونفعه من ضره على التمام، وقد ذكرنا تقرير هذا بحيث يشفى الصدور ويزيل الإشكال.

وأما كونه موليًا عليه فى هذه التصرفات فهو كلام حسن لكن ليس بما يستدل ابتداء فى هذه المسألة ولكنه يدخل فى أثناء الكلام لتقرير الكلام والله أعلم.

ثم ذكر فصلاً فى حين لزوم ما يتجدد بالشرع من الأحكام. قال: حكم الشرع إنما يلزم بعد بلوغنا إيانا لما مر أن الله تعالى لم يكلف نفسًا إلا وسعها، ولا وسع إلا بعد العلم فسقط أصلاً ضرر ما يحتمل النسخ لقصور الخطاب دفعًا للحرج كما سقط بالصبا وقد روى: «أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما حول القبلة إلى الكعبة فأتاهم آت وهم فى الصلاة فأخبرهم أن القبلة قد حولت إلى الكعبة فاستداروا كهيئتهم ولم ينكرها عليهم رسول الله ﷺ»[1] وقد شرب جماعة الخمر بعد التحريم قبل العلم به فأنزل الله تعالى: **﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾** [المائدة:٩٣] وهذا فصل لا خلاف فيه ثم البلوغ نوعان حقيقة إسماع وحلم لشيوع فى قومه فإن النبى ﷺ أمر بتبليغ الناس القرآن كافة وما أمكنه التبليغ إلى كافة الناس وإنما بلغ أكابر كل قوم فى جماعتهم وكان مؤديًا بذلك حكم الأمر فيكون الأمر بقدر الوسع وعلى سبيل لا حرج فيه ولأن الخطاب متى شاع أمكن كل إنسان العمل به متى لم يقصر فى الحجة من قومه وإذا لم يطلب حتى جهل كان بتقصير منه ولم يصر ذلك الجهل له عذر أو صار كأنه علم ثم لم يعمل. ألا ترى أن الواحد منا لو لم يعلم الشرائع وجهلها لم يعذر ويلزمه كلها لشيوعها فى دار الإسلام وكذلك الذى إذا أسلم وهو لم يعلم بالصلاة لزمته ولو أسلم الحربى فى دار الحرب ولم يعلم بها لم يلزمه قضاء ما فات منها لأن الخطاب غير شائع فيها. قال: وهذا كما قال علماؤنا فيمن أذن

(١) أخرجه البخارى: الصلاة (٦٠٣/١) ح (٤٠٣)، ومسلم: المساجد (٣٧٥/١) ح (٥٢٦/١٣) بنحوه.

لعبده في التجارة وشاع إذنه ثم حجر عليه لم يثبت الحجر في حق أهل السوق حتى يحجر حجرًا عامًا، ولهذا قالت الأمة في الحربي يتزوج أختين معًا أو على التعاقب ثم فارق إحديهما ثم أسلم بقي نكاح الباقية صحيحًا وإن كانت الأخيرة هي الباقية لأن خطاب التحريم قاصر عنهم فبقوا على الحال الثابت قبل الخطاب، وكذلك لو تزوج وثنيًا ثم فارق الأولى منهن ثم أسلم بقين على الصحة ولو وقع فاسد في الأصل لم ينقلب صحيحًا بالإسلام وكذلك لو تزوج في عدة من كافر أو تزوج بغير شهود. وقال أبو حنيفة: لو تزوج الكافر محرمًا ودخل بها لم يسقط إحصانه وكان بمنزلة ما لو تزوج مجوسية.

وكذلك الجواب في أهل الذمة في مسائل الجمع والنكاح بغير شهود بلا خلاف لأن أهل الذمة وإن كانوا في دار الإسلام فالخطاب قاصر عنهم لأن الخطاب إنما يصح بعد ثبوت الرسالة وهم ينكرون الرسالة فلا يصير حجة عليهم بحق الشرع بل يقدر ما عُهدوا عليه ولأن الخطاب من الله تعالى بأن أمر رسول الله ﷺ بدعوة الكافر إلى الإيمان بالله ورسوله فإن أبوا فبأى الذمتين فيمن جعل لهم الذمة وأى دين يتدينون؟ إلا ما استثنى عليهم فإذا دعاهم إلى الذمة بشرطها فقد بلغهم خطاب الشرع في حقهم فلا يلزمهم ما يتبدل من أحكام الله بهذا الشرع إلا ما كانوا فيها على الفساد وإن كانت صحيحة عند الله تعالى ولهذا لا يحدون على شرب الخمر وإذا تبايعوا فيما بينهم ثم أسلموا على ملك الأثمان لم تتفرع الأثمان من أيدى متملكيها بالعقود ولم تنقض تلك البيوع ولو وقعت فاسدة لأبطلت عليهم الإسلام وصاروا بحيث لا يقرون على الفاسد كما لو أربوا ثم أسلموا قال: وقال علماؤنا إذا أتلف مسلم عليهم الخمر ضمن لهم كما لو أتلف الخل لبقاء الخمر في حقهم على ما كان قبل التحريم قال: وإنما قال الشافعي لا يضمن لأن الحرمة ثابتة في حق المسلم وديانتهم لا تكون حجة على المسلم ولا قصور الخطاب في حقهم يبدل حكم الخطاب في حق من بلغه وكذلك إذا أتلف الذمي على ذمي [فتحاكموا إلى][(١)] قاضيًا لا يلزم قاضيًا الحكم بما عندهم.

قال: وجوابنا أن الحكم بما عندنا، وعندنا أنه مال متقوم في حقهم وقال أبو حنيفة: لا يفسد نكاحهم المحرم بمراجعة أحدهم لأن دليله المراجع لا يكون حجة على الآخر هذا كلام وهذا فصل يأتي في مسائل كثيرة من الخلافيات، وقد ذكرها وذكرناها ونحن

(١) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

نقول: إن الخطاب المبتنى على شرع الإسلام بأجمعه قد لزم الكفار إلا فى مواضع يسيرة أخرجها الشرع من الخطاب لدلائل قامت على ذلك فقد دللنا على هذا الأصل من قبل.

وأما قوله: إن الخطاب قاصر عنهم فهو لفظ باطل والبلوغ إنما هو ببلوغهم رسالة نبينا صلوات الله عليه وسلم، وقيام الدليل على صحتها وثبوتها وقد تظاهرت الدلائل القاطعة على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ ولهذا لم يبق لأحد عذر فى العالم بترك قبول الإسلام ولأجل قيام الحجج وتظاهر البراهين والأدلة ينزل جميع الكفار منزلة المعاندين المكابرين ولولا أن الأمر على هذا الوجه لعذروا بالجهل وقد اجتمعت الأمة أنه لا عذر لأحد فى شىء من الإسلام وشرعه وإن تعلق متعلق بتقريرهم على كثير من الأشياء فذلك من حكم الوفاء بالعهد لا من حيث قصور الخطاب عنهم فى شىء ما وإن تعلق متعلق بالأنكحة فصحتها كان يعارض دليل لا من حيث إن خطاب الشرع قصر عنهم أو لم يبلغهم بل إنما حكمنا بصحتها لأنّا لو لم نحكم بصحتها أدى إلى مفسدة عظيمة تعود إلى الإنسان وقد كان نبينا صلوات الله عليه ولد كافر وكذلك عامة الصحابة رضى الله عنهم فإذا قلنا: إن أنكحتهم لا تصح إذا عقد على غير شرط الشرع كان يؤدى ذلك إلى اعتقادنا أن النبى ﷺ وسائر الصحابة خلقوا من أنساب فاسدة محرمة وكان يؤدى ذلك إلى القدح والطعن فى أنسابهم وقد ورد الشرع بإثبات نكاحهم نصًا. قال الله تعالى: ﴿وامرأته حمالة الحطب﴾ [المسد٤٠] فقد أثبت [كونها زوجته][1] وقال النبى ﷺ: «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح»[2] وقال ﷺ: «أنا ابن عبد المطلب»[3]، وقال: «نحن بنو النضر بن كنانة»[4] فلمثل هذه الدلائل حملتنا الضرورة على الحكم بصحة أنكحتهم ولم

---

(١) بياض فى الأصل.

(٢) ذكره ابن حجر فى التلخيص وقال: رواه الطبرانى والبيهقى من طريق أبى الحويرث عن ابن عباس، وسنده ضعيف، ورواه الحارث بن أبى أسامة ومحمد بن سعد من طريق عائشة، وفيه الواقدى، ورواه عبد الرزاق عن ابن عينية عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلا بلفظ «إنى خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح» ووصله ابن عدى والطبرانى فى الأوسط من حديث على بن أبى طالب، وفى إسناده نظر، ورواه البيهقى من حديث أنس، وإسناده ضعيف، انظر التخليص (٣/ ٢٠٠، ٢٠١) ح (٤).

(٣) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/ ٨١) ح (٢٨٦٤)، ومسلم: الجهاد (٣/ ١٤٠٠) ح (٧٨/ ١٧٧٦).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الحدود (٢/ ٨٧١) ح (٢٦١٢) وفى الزوائد: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات. لأن عقيل بن طلحة، وثقه ابن معين والنسائى، وذكره ابن حبان فى الثقات، وباقى رجال الإسناد على شرط مسلم، وأحمد: المسند (٥/ ٢٥٠) ح (٢١٨٩٨).

يكن ذلك لقصور الخطاب عنهم. وأما سقوط حكم الشرب فلم يكن لهذا أيضًا بل إنما كان لأن الكافر شرب الخمر معتقدًا إباحته فشرب الخمر باعتقاد إباحتها كفر والكفر لا يوجب الجلدات بحال ولأنه قد أعطى عوض الحقن عن إباحته الثابتة نسب الكفر وهو الجزية فلا يجب عليه شيء آخر.

وأما قصة أهل قباء فنحن لا ننكر مثل ذلك فى ابتداء الخطاب ولأنه لا يثبت إلا بالسماع فأما فى حق الكفار فقد وجد البلوغ قطعًا من حيث البلوغ لأنهم قد كفروا بخروج نبى يدعو إلى الله بشريعة مخصوصة والدليل [أنهم][1] على لزومهم ذلك ولم يبق لهم عذر أصلاً والدليل على هذا [الجماع الأمثل][2] إجماع الأمة على تأثيمهم فى [كل ماخالفوا][3] من الذى جاء به النبى ﷺ ولو قصر الخطاب عنهم أو لم يحكم ببلوغهم ذلك لم يتصور الإثم والدليل على ما ذكرنا أيضًا إقامة الحدود على أهل الذمة فى ارتكاب المحرمات على ما يوافق شرع الإسلام فدل أن الخطاب قد بلغهم، وأن اللزوم قد ثبت فى حقهم وأن اعتقاد قصور الخطاب وعدم البلوغ اعتقاد باطل وشىء مخترع لا يمكن إقامة دليل عليه مستقيم على أصول الشرع وقواعده والله الموفق للصواب.

ثم ذكر فصلاً فى الأعذار المسقطة للوجوب بعد البلوغ. قال: هذه الأعذار أربعة أنواع: الجنون والعته نوع، وهو عذر عدم العقل ونقصانه. والنوم والإغماء نوع، وهو العجز عن استعمال نور العقل بفترة عارضة مع قيام أصوله. والنسيان والخطأ والكره والجهل بأسباب الوجوب ونحوها من الأعذار الطبيعية نوع فإن العقل ينعدم معها بسبب الترك مختار. والرابع قسم الرق والحيض فإنه مما ينعدم به شرع بعض العبادات حكمًا فيثبت العجز شرعًا لا طبعًا وقد قال بعضهم: الأعذار الاثنا عشر. النوم، والإغماء والإكراه والصبا والجنون والعته والسكر والحيض والنفاس وهما واحد، والمرض وعدم السماع والنسيان والخطأ.

قال أبو زيد: أما الجنون فهو بمنزلة الصبى قبل أن يعقل الصبا إذا طال الجنون وبمنزلة النوم إذا قصر، والعته بمنزلة الصبى بعد ما عقل الصبى لأن المعتوه هو الذى اختلط

(١) بياض فى الأصل.
(٢) هكذا ثبت فى الأصل.
(٣) بياض فى الأصل.

كـلامه فكان بعض كـلام العاقل بعـض كلام الغـافل بعض كلام المجنون، وكـان ذلك الاختلاط لنقصان عقله كمـا يكون فى حق الصبى إلا فى حق العبادات فإنّا لم نسقط به العبادات.

وأنا أقـول: إن هذا الكلام باطل لأن العـته نوع جنون إلا أنه يـعقل قليـلاً وهو فى التأثير فى العقل أكثر من الصبى بعد أن عـقل فإذا كان ذلك يمنع وجوب العبادات فالعته أولى بالمنع. وقـولهم: إن الجنون إذا قصـرت مـدته يكون كالنوم كـلام باطل أيضًا لأن العقل قائم فى النائم زائل فى المجنون رجعنا إلى كلامه.

قال: وأما السفه بعد البلوغ فلا يوجب الحجر لأن السفه ليس بنقصان العقل وإنما هو مكابرة العـقل بغلبة الهوى وقـد نهاه الشـرع عن اتباع الهـوى فلا يصيـر اتباعـه الهوى بخلاف موجب العقل عذرًا لم يوجب الحجر نظـرًا له ولم يجعل السفيه وإن كان مغلوبًا هو له كالمكروه الـذى هو مغلوب لغيـره لأن ذلك عذر عند الله تعالـى، وهذا لم يجعل عذرًا عند الله تعالى لقدرته لا محالة على الدفع ولو لم تسـاعده نفسه وإنما يصير مغلوبًا بالمساعدة للهـوى مختارًا ونحن قد أجبنا عـن هذا فى مسألة المحجور عليه بالسـفه ذكرنا طريقة توجب الحجر على السفيه.

قال: وأما النوم والإغمـاء فنوع واحد وهو فترة بعارض منع من استـعمال العقل مع قيامه وحكم النوم تأخير حكم الخطاب فى حق العمل به لا سقوط الوجوب أصلاً على ما قال عليه السلام: **«من نام عن صلاة أو نسيهـا فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»**(١) ولما ذكرنا أن نفس العجـز لا يسقط الوجوب أصلاً وإنما يسـقط وجوب العمل إلى حين القدرة إلا أن يطول فـيسقطه دفـعًا للحرج، والنوم لا يمتد عـادة بحيث يخرج العـبد فى قضاء ما يفوتـه فى حال نومه لأنه عادة لا يمتد مع الليل يومًا كاملاً إلا يستـيقظ فيه وإنما يكون بالليـالى والإغماء بمنزلتـه إلا فى حق الصلاة فـإذا كان مدة سـت صلوات سقط القضاء لأن الصلاة تتكرر إذا كانت ستًا وفى ذلك حرج والإغماء يمتد هذا القدر من المدة فيجعل مسقطًا لوجوب الصـلاة دفعًا للحرج. بمنزلة الجنون وكان الإغماء كالنوم فى حق الصوم والزكاة لأنه لا يمتد فى العادات شهور وسنين، وفى الصلاة كما ذكرنا.

فإن قيل: إن السكر بمنزلة الإغماء ولم يتأخر به الخطاب.

---

(١) أخرجه البخارى: المواقـيت (٢/ ٨٤) ح (٥٩٧)، ومسلم: المساجد (١/ ٤٧٧) ح (٣١٥/ ٦٨٤) بنحوه.

قلنا: إن السكر يحصل بسبب هو معصية وهو شرب الخمر المسكر واجتماع ذلك الحرام فى معدته فلم يجعل عذرًا شرعًا على ما عرف فى غير هذا الموضع وأما باب النسيان فيتعلق به انعدام فعل ما أمر به لعدم القصد إليه. بسبب النسيان للعجز. إلا أن القصد لا يتصور منا إلى فعل بعينه قبل العلم به كقصده ديار زيد لا يتصور بدون زيد وقصد صوم رمضان قبل العلم به لا يتصور وكذلك قصد استعمال الماء لا يتصور إلا بعد العلم به فصار فى حكم العجز، وإن نفيت القول الغريزية معه وصار أيضًا فى حكم النوم لأنه آفة مخلوقة جبلية كالنوم وقد قرن رسول الله ﷺ بين نسيان الصلاة والنوم عنها على ما مر ذكره إلا أن يكون نسيانًا عن لهو أو لعب فيؤاخذ به كالنوم عن سكر ولهذا قلنا: إن من نسى الماء فى رحله وهو مسافر فتيمم يجزئه لأنه عجز عن استعماله بالنسيان كما يعجز بعدم الماء فيسقط به خطاب استعمالِ الماء إلى الخطاب بالتيمم.

قال: وأما كلام الناس إنما يبطل الصلاة لأن أصل حظرية الكلام لا ترتفع بالنسيان وإنما بما ينبنى فى الحرمة فحسب حتى لا يأثم إلا أن فعل الكف عن الكلام شرط لصحة الصلاة فلا يتأدى بدونه كما لو نسى الطهارة وصلى بدونها لم يأثم ولا تجوز صلاته.

قال: ونقول أيضًا أن القياس أن يفسد الصوم بأكل الناسى، وكذلك الخطأ فى حكم النسيان بدليل أن المخطئ لا يأثم ولهذا استثنى الله تعالى الخطأ من الحظر فى قوله: **﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا خطأ﴾** [النساء: ٥٢] وقوله: **﴿وما كان﴾** للتحريم وقد استثنى منه ما يكون خطأ فثبت أنه فى حكم المباح فى حق الفاعل.

قال: ونقول إن كلام المخطىء صحيح مثل كلام العامد فإن يمين المخطىء صحيحة مثل يمينه، وكذلك نكاح المخطىء وطلاقه وعتاقه ونذره وكل ما لا يبطل بالهزل لا يبطل بالخطأ، لأن الموجب لصحة كلامه شرعًا قائم مع الخطأ، وأما البيع خطأ فلا ينبغى أن يلزم الهزل والكره لأن الشرع بنى لزومه على التراضى مع صحة المعاقدة ولا رضى إلا بعد قصد صحيح.

[قلنا][1]: عقد يلزمنا حكمه بلا شرط رضى وبقى الخيار لعدم الرضى نفسه.

قال: ولنا إذا أسلم الشفعة خطأ بطلت الشفعة لا بالتسليم فإنه يخطىء غير راض به ولكن يترك الطلب كما لو سلمت ولم يلزم، ولهذا لم يلزم القاتل الخطأ الكفارة وتحريم الإرث ولو سقط بالخطأ حرمة القتل أصلاً ما لزمه حكم القتل المحظور، وكذلك الكره

(١) بياض فى الأصل.

بمنزلة الخطأ أو دونه لأن المكره محظور بما فعله قاصد إياه لأنه عرف الشرين فاختار أهونهما عليه عن علم وقصد إلا أنه قصد فاسد لأنه قصد لا راضيًا به [وتفويته إتيانه](١) بل أوقع الشر عن نفسه فلا يحكم إلا بالفساد ولعدم القصد ولا يقع هدرًا وإنما يبطل به ما يتعلق لزومه بالرضى كالبيع والإجارة، وما لا يلزم مع استثناء الخيار أوقع الهزل وأما يمين المكره ونكاحه، وطلاقه، وعتاقه فلازم وكذلك الكلام مكرهًا فى الصلاة يبطلها وكذلك الأكل فى الصوم مكرهًا أو سبق الماء إلى حلقه خطأ يفسده.

قلنا: لم يهدر حكم وكذلك من ارتكب محظورًا من محظورات الحج خطأ أو مكرهًا لزمته الكفارة.

فإن قيل: أليس المكره على القتل لا يقتل عندكم. قلنا: لم يهدر حكم الفعل فإن القصاص واجب به لكن لم يجب على الفعل كرهًا بحكم انعدام الفعل منه فإنه جعل المكره الذى حمله عليه كأنه قبض على يديه وقتل بيده إنسانًا على ما بينا فى موضعه وكذلك وجب على الذى أكرهه لأن الفعل أضيف إليه ومتى انعدم الفعل لم يكن عدم حكمه بالكره لكن بعدم القتل كما لو لم يفعل بغير كره.

وأما فعل لا يستقيم أن نجعل المكره المباشرة آلة للمكره فالفعل لا ينقل عنه وبقى مقتصرًا عليه على ما بينا فى موضعه، وإذا بقى عليه وصار فاعلاً لزمه حكمه إلا ما يبطله الهزل والأقوال كلها لا يمكن أن يجعل الفاعل عن كره آلة فيه للآمر إذا أمر ولا يمكنه التكلم بلسان غيره وأما القتل فيمكن بيد غيره والأكل والزنا مثل الأول وسائر الإتلافات مثل الثانى.

قال: وأما الجهل فمثل الخطأ والنسيان لأن الجهل بالحق لا يكون للجهل بدليله وسبب وجوبه فيكون الإعراض عن إقامته لا عن قصد العصيان والخلاف، بل كما يكون من المخطىء والناسى ويكون الجاهل عاجزًا حكمًا كالناسى، ويكون الجهل عذرًا يؤخر حكم الخطاب، ولا يسقط الوجوب أصلاً كالخطأ والنسيان، ولهذا قيل: إن العبد إذا عمل باجتهاده فى حادثة لا نص فيها عنده ثم بلغه نص بخلاف رأيه لم يأثم على ما مضى ولزمه نقض ما مضى باجتهاده، ولو سقط أصلاً بالجهل ما لزمه النقض كما لو ترك النص بعد رأيه فى زمن الوحى. هذا كلامه فى هذا الفصل نقلته على ما كان فى أصله.

(١) كلمتين غير مقروءتين فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

ونحن نقول فى هذه المسائل على خلاف ما ذكروا أما النوم فلا يسقط الفرض بحال[١] لأنه لا يزيل العقل ويجوز أن يقال إن الواجب عليه بعد اليقظة ولا يجب فى حال النوم جريًا على ظاهر الخبر، وأما الإغماء فإنه يسقط الفرض لأنه مما يزيل العقل.

فإن قالوا: كيف يقال إنه يزيل العقل وهو جائز على الأنبياء.

قلنا: جاز على الأنبياء لأنه يزول فى مدة يسيرة وذلك لا يخل بأمرهم. فأما إذا طال ووصف بالجنون فلا يجوز لأنه يخل بأمرهم، وأما الفرق الذى قالوا فى الصلاة وإنه إذا استوعب ست صلوات سقط وإذا لم يستوعب لم يسقط.

ففرق لا يعرف وإنما هو محض تحكم على الشرع، والحرج الذى قالوه ليس بشىء لأنه لا حرج فى قضاء ست صلوات والمراد فى نفى الحرج المذكور فى القرآن [. . .][٢] شيئًا لم يجعل لهم من ذلك مخرجًا. وأما الناسى فلا خطاب عليه فى حال النسيان، وقد بينا أن كلام [الناسى][٣] يبطل الصلاة، وأكل الناسى لا يبطل الصوم، وكذا فى كل موضع وجد النسيان فيه فإنه مؤثر فى إسقاط الخطاب، وطرد هذا [. . . . .][٤] الشافعى رحمه الله وهو صحيح على قواعد الشرع.

وأما مسألة التيمم إذا رأى الماء فى رحله وأنه لم يجز تيممه لأن الله تعالى علقه بالعدم وهناك هو واجد لأنه إذا كان الماء موضوعًا فى رحله غير أنه نسى موضعه فهو واجد له غير أنه غفل موضعه ولأن رحل المسافر موضع الماء ولو طلب وجد، وأى عذر له فى ترك الطلب وإن لم يتذكر كما لو كان فى قرية عامرة وعدم الماء مكانه ونسى أن يطلب فتيمم فإنه لا يجوز لأن القرية معدن الماء، ولو طلب وجد فلما كان العجز بسبب هو قصّر فيه لم يجعل عذرًا، وأما الإكراه فهو عندنا معدم للرضى والرضى شرط فى كل العقود ليلزم حكمها لأن هذه الحقوق إنما تلزم بإلزامه إياها فلا بد من رضاه بلزومها ليلزم وقد بينا صحيح هذه الطريقة فى طلاق المكره وأجبنا عن فصل الخيار.

وأما الذى ادعوه فى مسألة الإكراه على القتل وقوله: إن المكره آلة وهذا أيضًا أصل باطل لأن المكره عاقل بفعل ما يفعله عن قصد صحيح فلا يتصور أن يكون آلة لأحد

---

(١) انظر المغنى (١/ ٤١١).

(٢) بياض فى الأصل بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) بياض فى الأصل بمقدار ست كلمات.

وتنزيل عاقل بالغ منزلة خشبة يستعملها فى أفعاله محال.

وأما قولهم: إنه يحمل عليه من قبل المكره ويفسد قصده.

قلنا: فساد القصد لا يعرف ولا يعقل والقصد عمل القلب وهو فى المحسوس كأعمال الجوارح فتكون صحتها بوجوبها وهذه كلمات أحكمناها فى خلافيات الفروع فلا معنى لإعادتها فى هذا الموضع.

ثم ذكر فصلاً فى الحيض والرق فقال: إن الحيض لا يوجب حجراً من حيث ذهاب قدرة القلب بعلمه وعقله أو قدرة البدن، ولكنه يوجب عجزًا حكميًا من حيث فوات الشرط بالأداء فى الصوم والصلاة، وهو دون العجز الذى يثبت بالنوم، وكان القياس أن لا يسقط أصل الوجوب بل يؤخر. إلا أنا أسقطنا الوجوب به بشرع ورد به وذلك بغلبة الحرج، فإن الحيض تعتاده النساء فى كل شهر، والصلوات تتكرر فى كل يوم، فلو أمرناها لتضاعف الوجوب عليها ولحرجت فى ذلك فسقط بسبب ذلك الحرج كما يسقط بالجنون الممتد، وهذا المعنى معدوم فى حق الصوم فلم يسقط. والرق من هذا القبيل لأنه مما ينعدم به شرط بعض العبادات كالكفارات المالية فإن ملك المال شرط لأدائها وهو لا يملك المال ما دام رقيقًا وكذلك وجوب الحج يسقط عنه أصلاً لا لعدم ملك الزاد والراحلة، فإن الفقير إذا أدى جاز وكان فرضًا بخلاف العبد، ولكن إنما لم يجب على العبد لعدم ملك المنافع التى يتأدى بها الحج فإنها عبادة بدنية ومنافعه قد صارت لمولاه إلا ما استثنى الله تعالى فى باب الصوم والصلاة ولم يستثن فى باب الحج لأنه لا وجوب بلا زاد ولا راحلة، ولما لم يستبن صارت للمولى فلا يعود إليه [.....][1] كما لا يملك منافع غيره ولا سائر الأموال بتمليك المؤن، ولا يصح الأداء بمنافع [.....][2] كما لا يصح التكفير بمال المولى وكذلك يسقط بالرق إباحة نكاح الأربع من النساء والحدود التى تحتمل التنصيف [.....][3] وكذلك [....][4] العدة والتطليقات وحق القسم، وتبطل الولاية وما يبتنى على الولاية من الإرث والشهادة وهذا الكلام الذى قال فى الابتداء لا بأس به ونحن نقول بذلك، وأما الذى قال فى آخر كلامه فى التنصيف بالرق فنحن

---

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) بياض فى الأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٣) بياض فى الأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٤) كشط بمقدار كلمة.

نقول: إن الرق منصف لما يقبل التنصيف، وهذا صحيح فى كل ما يتبعض ويتنصف. فأما الذى لا يقبل التنصيف من الحل فنقول: إن الحل فى الأمة نكاحًا مثل الحل فى الحرة ولا ينصف لأنه لا يقبل التنصيف ولأن الرق يفتح باب الحل فى محل الرق وما لا يوجد فى محل الحرية فلأن يؤثر فى الحل الذى يوجد فى محل الحرية أولى وهذا فصل فى مسألة طول الحرة ومسألة الطلاق بالرجال والنساء وقد ذكرنا وجه قولهم فى ذلك ووجه جوابنا عنه ثم ذكر فصلاً فى الكفر.

فإن قال قائل: فإنكم لم تذكروا قسم الكفر.

قلنا: الكفر ليس من جملة الأعذار ولأنه غير مسقط للخطاب عند أهل الكلام وهو مذهب الشافعى من الفقهاء، ومذهب عامة مشايخنا من أهل العراق.

وذكر مسألة خطاب الكفار بالشرعيات واحتج من الجانبين وقد سبق ذكرنا لها، وأوردنا حجة الفريقين على التمام والكمال فاستغنينا عن الإعادة وهذا جملة ما ذكروه من الأعذار العامة فى أحكام الشرع، وقد أوردنا هذا على ما ذكروه وتكلمنا عليه بحيث ما يسر الله تعالى والله أعلم.

ثم ذكر القول فى الحجج العقلية قال: وقد أجمع العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواس بدلائل العقول كإجماعهم على إصابة الحاضرة بالحواس حتى أنك لا تكاد تجد أحدًا خاليًا عن الاستدلال بها لجديراً به وعقله حتى لم يكن السمع حججًا إلا باستدلال عقلى ولا يقع الفرق بين المعجزة والمخرقة والنبى والمتنبىء إلا بنظر عن عقل وكذلك تعرف النار مرة ببصرك ومرة بدخانها مستدلاً عليها بعقلك لا طريق للعلم إلا طريق الحواس أو الاستدلال بنظر عقلى فى المحسوس ليدرك ما غاب عنه.

قالوا: ولا خلاف فى هذا بين العقلاء وإنما اختلفوا بعد ذلك.

وقال بعضهم: لا يعرف الله تعالى بمجرد دلائل العقول حتى تتأيد بالشرع.

وقال بعضهم: يعرف ويجب الاستدلال قبل الشرع.

وقال بعضهم: لا يستقل بهذا لأن الله تعالى لم يدعنا والعقول فلا معنى للاشتغال بها.

قال: وقال علماؤنا: من لم تبلغهم الدعوة من الكفار لا يقاتل إلا بعد الدعوة وإن قوتلوا أو قتلوا لم يجب شىء.

وقال الشافعى: يضمن.

وقال أيضًا: إنهم يعذبون فى الآخرة فجعلهم كأطفال المسلمين.

قال: ولا نص عن علمائنا فى المبسوط إلا ما ذكرنا من هدر الدماء، وأنه لا يدل على التزام الكفر بترك الاستدلال فإن المسلم منافيهم عندنا ما يهدر دمه ما لم يجوز نفسه بدار الإسلام.

قال: وقال علماؤنا: إن الصبى إذا أسلم وعقل صح إسلامه ولو لم يستدل بعقله ولم يجر كلمة الشهادة على لسانه لم يحكم بكفره وإن امتنع بعد الاستنصاب بل كان فى حكم المسلم ما لم يبلغ ولو امتنع بعد البلوغ كفر لأن خطاب الشرع بالأداء ساقط قبل البلوغ فصار معذورًا.

قال: واحتمل مثل هذا بعد البلوغ قبل أن تبلغه دعوة أحد فلا نحكم بكفره لجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات، ويحكى عن أبى حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد فى الجهل بالخالق لما يرى فى العالم من آثار الخلق فيحتمل أن يكون ذلك بعد ورود السمع بذلك. فقد حكينا أنهم عذروا الصبى لجهله.

قالوا: وأما الذى قالوا إن الله تعالى لا يعرف بدون الشرع فقد ذهبوا فى ذلك إلى أن العقلاء أجمعوا أن الأداء لا يجب إلا بعد ورود الشرع ولو كان العقل حجة كافية وجب قبل الشرع ولأنا نرى العقلاء مختلفين فى إثبات القديم مع شدة تأملهم واشتهارهم بالحكمة، ولا يعرف واحد منهم إصابة ما يتبين بالشرع، ولو كان بالعقل كفاية لما اختلفوا، فإن اختلفوا يجب أن يكون فيهم من أصابه، وحين لم يعرف أن أحدًا ممن طلب الحق بعقله أصابه على ما عرف بالشرع علمنا أنه لا يعرف بدون الشرع.

قال: وأما الذين قالوا: إنه تقع الكفاية بالعقل ذهبوا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه: ﴿**إنى أراك وقومك فى ضلال مبين**﴾ [الأنعام: ٧٤] ولم يقل [أوحى إلى] فثبت أن العقل بنفسه يهدى ولذلك الله تعالى أخبر أن إبراهيم عليه السلام استدل بالنجوم فعرف ربه عز وجل وكان استدلاله حجة على قومه فقال تعالى: ﴿**وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه**﴾ [الأنعام: ٨٣] وليس فى الآية من باب الوحى ذكر، وقال تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾ [فصلت: ٥٣] ولم يقل نسمهم ونوحى إليهم. وقال تعالى: ﴿**ومن يدع مع الله إلهًا آخر لا برهان له به**﴾ [المؤمنون: ١١٧] ولم يقل بعدما أوحى إليه أو بلغته الدعوة فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده ولو لم يكن فيه كفاية لما انقطع العذر.

قال: وقول من قال: إن الله تعالى لم يدعنا والعقول فذلك رحمة من قبل الله تعالى وتفضل منه وربما يقولون بعث الرسول لبيان تتمة الدين.

ببينة: أن الله تعالى لم يدعنا ورسولاً واحدًا وقد كانت الحجة قائمة لرسول واحد منهم.

قالوا: وأما اختلاف العقلاء فقد وجد اختلاف العقلاء بعد دعوة الرسل أيضًا على أن من لم ينل كان ذلك لتقصير في اجتهاده، والمقصر في اجتهاده لا ينال الحقيقة، وكذلك الغالي يتعداها، وإذا جاء الوحي والعصمة عن التقصير والغلو صار الدين واحدًا.

وأما الذين قالوا: إن الاستدلال لا يجب قبل الشرع فقد احتجوا بالشرع والعقل.

أما الدليل من قبل الشرع قول الله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء:١٥]، وقال تعالى: ﴿**ألم يأتكم رسل منكم**﴾ [الأنعام:١٣٠]، وقال: ﴿**رسلاً مبشرين ومنذرين**﴾ [النساء:١٦٥] الآية، وقال: ﴿**أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير**﴾ وقال عقيب قوله: ﴿**ألم يأتكم رسل منكم**﴾ [الأنعام:١٣٠] ﴿**ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون**﴾ [الأنعام:١٣١] فأخبر أن الإهلاك كان ظلمًا وهذه الآيات دالة على أن العذر لا ينقطع بمجرد العقل، لأن الهوى غالب على الإنسان وطرق هوى الدين محضة تحت غلبة الهوى ومنام القلب والغفلة في دلائل العقل وفي تنبهه عن مؤلم الغفلة بالشرع حرج عظيم أكثر مما يحرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراكه ما يدركه البالغ من الخطاب المسموع. وقد أخبر الله تعالى لأن لا حرج في الدين، وقد ذكر الرسول عليه السلام أن الخطاب ساقط عن الصبي مع وجود العقل ويمكنه من الاستدلال، فكذلك بعد البلوغ يسقط أيضًا بمجرد العقل، لأنه لا تفرقة بين الحالين من حيث العقل. ألا ترى: أن العبادات كما سقطت بعذر الصبي سقطت بعذر الجهل عمن أسلم في دار الحرب ولا يعلم بالعبادات، ولأن النفس بهواها غالبة [.....][1] في أول الفطرة وإذا حدثت حدثت مغلوبة إلا من شاء الله من الخواص، وإذا كانت مغلوبة بقيت العبرة للراجح، وبقي الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالوحي فيرجح على الهوى حينئذ، فلا يجوز في الحكمة التزام العمل حسًا والعامل مغلوب بالمانع حسًا، فكذلك لا يحسن إلزام العمل بالحجة، والحجة

(١) بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات.

مغلوبة مدفوعة بغيرها.

قال: وهذا القول قول بين القولين من التقصير والغلو فقصر من أنكر وجود الله تعالى بدلالات العقول وحدها وغال من التزم بالاستدلال بالوحى ولم يعذر بغلبة الهوى وهو من الله تعالى، وقرب من الإنصاف من قال: إن الله تعالى يعرف بدلالات العقول وحدها، ولكن لا يجب فعل الاستدلال إلا بشرع، والحق بالشرع، ونفس العقل لا يميز بين امرأة عقلت وحاضت لتسع سنين، وصبى عقل وبلغ أربع عشرة سنة ونصف، بل حال الصبى أكمل من حال البالغة بحيضتها بالتسع سنين.

ببينة: أن العاقل لا يرى بناءً إلا عرف له بانيًا، ولا يعرف نقشًا إلا عرف له ناقشًا، ولا يعرف صورة إلا عرف لها مصورًا فكيف يعذر بعد رؤية الصورة فى جهله بمصورها وإذا لم يعذر فلا بد أن تقع المعرفة بفاعل الصورة فقد تنبه بعقله وكيف ينكر هذا والله تعالى يقول حاكيًا عن الكفرة: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولون الله**﴾ [لقمان:٢٥] وكذلك لا ترى أحدًا من الكفار إلا وهو يخبر عن الصانع إنما كفرهم كان لوصفهم الله تعالى بما لا يليق به من الولد والشريك وكان الكفر بإنكارهم البعث بعد الموت للجزاء وكلامنا فى نفس الجاهل للصانع عن ذكره، وكيف يعذر والجهل جاء من استخفافه بالحجة بعدما لاحت له بلا تمثل فالبناء شاهد على البانى بلا تمثل فى العقول والاستخفاف بالحجة فوق الغفلة عن سكر يقع بالخمر وأنه لم يعذر فهذا أولى بخلاف أول حالة العقل لأنه لأول حالة لا يتنبه لما يتنبه له الكبير إلا بجهد وحرج كالنائم يتنبه فلا يدرك لأول مرة ما يدركه بعد مدة فانتبه قام أن يعذره الله تعالى رحمة ثم قدر مدة العذر ولا يعرف ذلك بالعقل.

قال: والدليل على أن التنبيه لا يقع لأول العقل؛ قوله تعالى: ﴿**أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر**﴾ [فاطر:٣٧]، ولم يذكر العقل، وقال: ﴿**وجاءكم النذير**﴾ [فاطر:٣٧] وقيل: إنه السبب.

وقال: ﴿**أولم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض**﴾ [الروم:٨] ولم يذكر الوحى بل عايبهم على ترك التفكر.

وقال: ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾ [فصلت:٥٣] أخبره أنه يريهم الآيات حتى يتبين لهم أنه الحق فثبت أن اللبس لا يقع إلا بالاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل.

قال: وأما قـوله تعالى: ﴿أو لم يأتكم رسـل منكم﴾ [الزمر:٧١] وهو كـلام توبيخ، فيكون بأظهر الأمور وأعـلاها، وأما قوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حـجة بعد الرسل﴾ [النساء:١٦٥] أى: حجـة نفاذ ولا حجـة تقبل، وكذلـك أخذ الله تعالى الميـثاق لقطع حجة نفادٍ، وقوله تعالى: ﴿وما كان ربك ليـهلك القرى بظلم﴾ [هود:١١٧] أى: لم يهلكهم بظلمهم حتى أرسل الرسول وظهر تعنتهم ولو أهلك لكان عدلاً ولكنا أمهلنا إلى حين [. . . . .][1] عذاب الآخـرة أى: أخرنا عنهم العذاب إلـى بعثة الرسل تأكـيدًا عليهم كما جعلناه بعد الحساب والشهود تأكيدًا عليهم.

ثم ذكر أقسام دلائل العقل الموجبة فقال: منها ما يدرك بدلائل العقول كحدث العالم ودلالة [. . . . .][2] ما لا يكون دلالة إلا بجد تأمل ونظر، كدلالة العالم على صانع هو الله تعالى ولهذا اختلف العقلاء فى ذلك لا لاختلافهم -فى استعمال النظر، ولم يختلف فى حدث العالم المحسوس.

ومنهـا: مـا لا يكون دلالة إلا بتجـربة كـمـعرفـة الأدوية والأغلبـة، ولكن إذا دق المطلوب اختلف فيه الشبهة.

ومنها: مـا لا يكون دلالة إلا بمعرفة الحس كـالنجوم على الطرق، والجبال والأمـيال حتى شاركت البهائم العقلاء فى هذه المعرفة لمشاركتها إيانا فيما يدرك بالحواس.

واعلم أننا بينا المذهب الصـحيح من قبل وقد ذكـرنا أن العقل لا يوجب بنصه شـيئًا ولا يحرمـه، والذى ذكره فيـه ضبط عظيم، لأنه إذا اخـتار أن الله تعالى يعـرف بمجرد العقل فيكون قد ناقض وارتكب ما لا تتجه صحته لأنه إذا عرف بمجرد العقل وقد أعطاه العـقل، ولا يحتـمل أن يكون واجبًا علـى الخلق، فوجب أن يجب عليـه إذا كان قـد أصاب العـقل الذى هو طريق معـرفة الله تعالـى ولأنه إذا حقق دلائل العقـول بنفسـها فيـجب شكر المنعم والنظر المؤدى إلى معرفـة الله تعالى على ما قـاله أهل الكلام، وقد مهدوا لهذا قواعد لا بد لمن عرف بـها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب ولم أحب ذكر ذلك، ولأنه ليس مما يتـصل بهذا الكـتاب، والقـول بين القولين إنما يسـتحب اخـتيـاره وسلوك طريق بين الغـالى والمقصـر إنما يكون أولى إذا أمكن تمشيـته، فأمـا إذا لم يمكن تمشيته فلا، وعلى أنه قـد ذكر أن الموجب للإيمان ليس هو الله تعالى إنما الموجب للإيمان

(١) بياض فى الأصل بمقدار ثمان كلمات.

(٢) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

هو الدلالات التى نصبها فى العالم من رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال وخلق المنيرين والكواكب وغيرها، وقد ذكرنا فساد هذه المقالة بل الصحيح والذى يليق بحكمة البارى تعالى ولطفه بخلقه أنه لا يجب الإيمان إلا بعد بعث الرسل وختم الأمر بالوحى الصادق إلى ما نصب من الدلائل الدالة عليه ثم بوجود معونته عليه وتوفيقه له، فإن معرفة الله تعالى بصفاته التى هو عليها من أشق المعارف وأعسرها، ولهذا ارتبك فيها أكثر الناظرين وتحيروا، والتبس عليهم هذا الأمر بحقيقته وأيضًا فإن عقلهم مشوب بالهوى وتنبههم غير تام لاستيلاء الغفلة عليهم وفجورهم راجح على تقوتهم فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولاً وفكرهم وارتيابهم معلولاً، ولهذا لم يخل العبد وعقولهم ولهذا لم يوجد أحد يهتدى إلى الحق على ما هو به بمجرد عقله وظهر لنا أن الحكمة الشرعية مقتضية على ما مهده واستنه ووضعه وهو إعطاء العقل آلة الإدراك ونزول الوحى الصادق بالأمر الصادق والتكليف، ثم المعونة من الله تعالى من غير أن يخليه وأمره ويغنيه عن نفسه، فإن أغناه عن نفسه فيما كلفه وأمره ويخليه ومحض معقوله لهلك، بل هو مخالف بما عرف من تفضل الخالق مع خلقه، وجوده وكرمه معهم، ونظره لهم، وهو الذى قلناه أيضًا لا يعرف بمجرد العقل بلا لا يبصر إلا من أيده الله إليه بنوره ورفع بيده من ارتكابه فى الظلمات ونجاه من المهاوى والمهالك التى هى [. . . . .][1] ويسأل الله مما لا وجود له إلا به ولا وصول إليه إلا بمعونته ومنه.

ثم ذكر فصلاً فى موجبات العقل دينًا وقال يعنى بالوجوب: الوجوب فى الذمة حقًا لله تعالى لوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى وذكر أن هذه الواجبات أربعة: معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة الله تعالى بالإلهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة الله تعالى للجزاء الوفاق، ومعرفة الدنيا وما فيها بالعبيد المبتلين بضرب يقع يعود إليهم فيها وذكر فى هذا قصة طويلة وكلامًا كثيرًا فلم أر فى ذكرها كبير فائدة فيما يرجع إلى أصول الفقه، ثم ذكر محرمات العقل وجعلها أربعة أيضًا: الجهل، والظلمة، والعته، والسفه وزعم أن الجهل إنما يكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح لا تنال غايتها بالحواس، وبه غلب على ما فى البر والبحر، واستسخرها وادعى لنفسه كل شىء منها فيحرم بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذى فيه حياته وكما يحرم بالعقل ترك البصر

(١) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه، ويحرم إطفاء السراج مع إرادته سلوك طريق لا يهتدى إليه إلا بالسراج وإذا حرم الجهل حرمة الظلم، لأن حقيقة الظلم وضع الشيء فى غير موضعه فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، ويكون الأول تركًا للرؤية كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع فى بئر فيقبح منه ذلك والذى فتح فرأى البئر ثم أوقع نفسه فيها قصدًا كان الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحًا والذى تأمل وعرف ورد تعنتًا كان أقبح نحو كفر إبليس وفرعون وقارون حيث جحدوا بعدما اشتدت منة أنفسهم، وأما العبث فيحرم أيضًا لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة لأن نفس الفعل وإن قل ففيه أدنى مشقة فلا يحتمل عقلاً إلا لفائدة أولى.

ومنها السفه لما أوجب مضرة كان أقبح من الأول لوجوب معنى الأول فيه من فوت الفائدة وزيادة من ضرر فكان السفه من العبث كالظلم من الجهل ثم ذكر أربعة أخرى تحرم بالعقل وقال: هى الإيمان بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيه والإنكار بالصانع والإنكار بالبعث للجزاء. وذكر أن الطاغوت كل ما عبد من دون الله وأورد فى هذا فصلاً بعباراته ونحن نقول: إن الفعل بمجرده لا يوجب شيئًا ولا يحرم شيئًا ولا يفصل فيها تفصيلاً بوجه ما، والأصل أن كل ما ينال بفعله أو كل ما ينال بالانتهاء عنه السعادة الأبدية.

قلنا: لا يثبت سببًا من الأمر به أو النهى عنه إلى مجرد العقل لما ذكرنا فلا نعيد.

ثم ذكر فصلاً فى مباحات العقول، وهذا قد سبق الكلام فيه وهى المسألة المعروفة أن الأشياء أصلها على الحظر والإباحة، أو على التوقف عن غير اعتقاد حظر ولا إباحة، وهذه المسألة سبقت بجوانبها وحواشيها فلا نعيد، ثم ذكر فى آخره فصلاً فى أحوال قلب الآدمى قبل العلم وأحواله بعد العلم.

قال: يولد الإنسان وهو بصير كالمجنون فى عدم العقل ليس معه قدرة التمييز الذى بها خوطب الإنسان بهذه العلوم، وضده العاقل لا العالم ثم يصير غافلاً [. . . . .][1] عن نور فى الصدر يبصر به القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر فى الحجج كما أن العين إنما تبصر مع نور الهواء إذا نظر فيصير الإنسان إذا عقل قادرًا على البصر لكنه على جهل ما لم يبصر، وضد الجهل العلم ثم ينظر نظرًا ضعيفًا فيصير شاكًا والميل والشك

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

ضد اليقين، وذلك كالشيء يبدو للعين إذا نظر إليه بدراً غير قوى فلا يميز الناظر إليه بين حقيقة وجود الشيء وبين خيال يميل العين ثم يبصر بعد ذلك نظراً فوق ذلك غير تام فيصير ظانًا والظن فى اعتقاد العلم أحد وجهى الشك برجحانه على الآخر بهوى لا بدليل هو دليل على الحقيقة وضد الظن الحق على ما قال الله تعالى: ﴿**وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا**﴾ [النجم:٢٨] ثم إذا صار النظر على وجهه وميز بين الدليل وما ليس بدليل وطلب الرجحان لأحد وجهى الشك بالحجة ورجح ومال القلب إليه من غير تعلم فذلك مبدأ العلم فغالب الرأى والعلم الذى يقع بالمقاييس والاجتهادات التى تحتمل الخطأ وأخبار الآحاد ونحوها من الأدلة المجوزة، وهذا يسمى علمًا لكنه على المجاز لقيام شبهة الخطأ واحتماله مع هذا الدليل واسمه على الخصوص من الحق لأنه ثبت عن دليل وضده الظن وإذا ثبت لا عن دليل لكن بهوى النفس ثم إذا جد فى النظر وقعت الإصابة وزالت الشبهة من كل وجه صار عالمًا فصار حكم العلم رؤية للقلب المنظور فيه كرؤية العين المنظور إليه، فالعلم للقلب صفة خاصة كالرؤية للعين وقد تستبعد الرؤية عن العين للقلب كالرؤية إنما تكون بتبدى المنظور إليه، وكذلك العلم يتبدى المنظور فيه للقلب.

قالوا: وللاعتقاد صفة زائدة للقلب بعد العلم يعلم ثم يعتقد الإنسان بقلبه على ما رأى.

قال: وقد كان إبليس عالمًا بالله ولم يكن معتقداً والاعتقاد بالقلب كالطاعة للبدن يعلم بوجوب الصلاة ثم حمل بها فيكون الاعتقاد تصديقًا بقلبه على ما علم وإن ترك الاعتقاد كان تكذيبًا لقلبه.

قال: ثم العلم الأول ما يقع للقلب يكون رؤية بالقلب فإذا دامت الرؤية وزال الاضطراب صار العلم معرفة، كالغريب إذا دخل بلدة وصحب أهلها تثبت بينهم المعرفة، وإن كان قد ثبت العلم بأول رؤية ولهذا يقال للبهائم عرفت كذا، ولا يقال علمت كذا لأنها لا تعرف شيئًا إلا بالعيان الذى يزيل كل اضطراب، والعلم ما يكون [إلا][1] بنظر القلب، والاستدلال الذى هو دون العيان، حتى إذا زال الاضطراب بدوام الصحبة قبل المعرفة وضد المعرفة نكرة، وضد العلم الجهل، ويقال علمت فلانًا ولكنه ليس من معارفى إذا لم يكن بينهما صحبة فعلمنا أن المعرفة فوق العلم بزيادة صفة

(١) زيادة ليست فى الأصل.

للصحبة للقلب لا زيادة درجة الثبوت فإنهما سيان في اليقين، ثم العلم بعدما يصير معرفة يتنوع إلى ضربين: علم الظاهر دون المعنى والباطن الذى فيه الحكمة وعند تأيد القلب به يصير معقولاً له، ويجرى مجرى الطبيعة فمتى نظر بدلالة عقلية وقف على الباطن [وتأيد][1] القلب به بعد ما اطمأنت إليه [. . . . .][2] فقهاء والفقه على ضربين: ضرب علم أصيب باستنباط المعنى، وضد الفقيه صاحب الظاهر وهو الذى يعمل بظاهر النصوص من غير تأمل فى معانيها ولا يرى القياس حجة ولو كان العلم والفقه سواء لكان ضد الفقيه هو الجاهل لا عالم يعلم نوعًا من العلم فإلى هذا تناهى حد العلم فيرى القلب أول ما يرى بغالب أنه من غير يقين، فيميل إليه ثم تزول الشبهة فيصير علمًا حقيقة ثم ينزل علمه فيصير معرفة ثم ينظر فى معناه وحكمته فيقف عليها فيصير فقهًا وقد فسر عبد الله بن عباس الحكمة بالفقه فى جميع القرآن ولهذا نص بهذا الاسم العلماء الذين يرون القياس حجة لأن القياس لا يكون إلا بالوقوف على المعانى الباطنة غير أن الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالمعرفة والفقه. لأن العلم يبتدى المعلوم للعالم على حقيقته والله تعالى لا يخفى عليه شىء فكان عالمًا، والفقه والمعرفة اسمان إلى العلم على ما مر ذلك وليس لله تعالى أحوال فى صفاته وأسمائه تعالى الله عن ذلك علواً كبيرًا، ولا علم لنا إلا عن دليل، والدليل قد يكون حسيًا وقد يكون عقليًا فالحسيات تشارك البهائم الأدميين فى المعرفة الواقعة بها فإنها تعرف أولادها وأحبائها ومراحها ومسرحها لأن لها حواس كما فى الآدميين وإنما يفارق الآدمى غيره فيما لا يعرف إلا بدلائل العقل إلى آخر ما ذكره.

وهذه الكلمات لا بأس بها وقد تمهدت لنا أصول وقواعد فى الديانات بفروعها فما استقام عليها قبلناها، وما لا يستقيم عليها رددناها والله الموفق للأرشد والأصوب.

وذكر بعضهم فصلاً فى تباين ما خص الله تعالى الآدمى بها.

قال: ومنها: الذمة اختص بها الآدمى من بين سائر الحيوانات، وسميت رقبة الأدمى الحرّ ذمة وإنما سميت رقبته ذمة لأن الذمة عبارة عن العهد والحرية ولهذا سمى الكافر المعاهد ذميًا لأنه ذو عهد وحرمة والله تعالى جعل الآدمى ذا حرمة عظيمة وشرفه على سائر الحيوانات ولما صارت رقبة الآدمى الحر محترمة كانت محلاً لوجوب الحقوق له

(١) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

وعليه من الحقوق فيقال: وجبت الحقوق فى ذمته وذكروا على هذا فى مسألة الميت المفلس، وعندى أن هذه القاعدة ليست بشىء والرقبة لا تكون ذمة وإنما الذمة عبارة عن محل الوجوب فحسب وقد جعل الله تعالى الآدمى بمحل أن يجب له وعليه ثم عبّر عن محل الوجوب بالذمة ولا يمكن أن يعبر بأكثر من هذا ومما وراء هذا القدر كله فضول من الكلام.

قال: ومنها الملك اختص الآدمى بملك الأموال وبملك النكاح من بين سائر الحيوانات فإنه ليس بشىء من الحيوانات يملك سوى الآدمى وهو نوع شرف للآدمى حتى التحق بسبب تلك الحرمة بالأحرار والملوك فى الآخرة، وإن كان عبدًا خلقة والملك عبارة: عن قدرة حكمية. يقال: ملك فلان أكل الطعام وملك الشىء إذا قدر عليه، وهذه القدرة الحكمية هى القدرة على التصرفات المشروعة المباحة والملك صفة الملك على الحقيقة وقد يوصف به المملوك أيضًا يقال لفلان ملك فى هذه العين، وإنما وصف المملوك به لأن الملك ثبت للمالك لمعنى فى المملوك وهو المالية فاتصف المملوك به لكونه سببًا.

ومنها: الولاية وهى عبارة عن القدرة الحكمية وهى القدرة على التصرفات وهى قدرته على أداء الشهادات وتعبد الأحكام وفعل العقود فمتى كان الإنسان أهل الولاية على غيره بالأسباب التى جعلها الشرع أسبابًا وتلك الأسباب السلطنة والقرابة وغير ذلك والولاية حق المولى لأن المولى عليه هو المنتفع بها.

ومنها [. . . . .][1] فإن للآدمى يدًا حكمية كما له يد محسوسة وهى عبارة عن القدرة على الحفظ يقال: هذا الشىء فى يد فلان أى هو القادر على حفظه.

قال: ومنها ملك اليد وهى عبارة عن ثبوت ولاية الحفظ فللمرتهن ملك اليد وكذلك المودع لأن لكل واحد منهما ولاية الحفظ.

قال: العبد أليس له ملك يمين وله ملك نكاح وهذا التفريق بالشرع لأن ملك اليمين يثبت للحاجة ولا حاجة للعبد إلى إثبات الملك له فلا يثبت وله حاجة إلى إثبات ملك النكاح فثبت وهو أيضًا قدرة شرعية مخصوصة تثبت بسبب مخصوص.

قالوا: وأما الرق عبارة عن الضعف الحكمى الذى به يصير الآدمى محلاً للتملك وما هو بعقوبة لكنه سبب يحمل الكافر على الإسلام، لأن حرمان القوة الحقيقية لا تثبت عقوبة وكذلك حرمان القوة الحكمية لا تكون عقوبة. ولهذا نقول: إن الرق لا يدخل

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

تحت الملك لأن الضعف الحقيقى لا يتصور دخوله تحت الملك كذلك الضعف الحكمى ولهذا يجوز استرقاق الصبى والمجنون وهما لا يعاقبان فى الدنيا.

وقول من قال: إنهما يسترقان ليس بصحيح لأن الاتباع فى العقوبة غير مشروع فلا يمكن أن يقال: إنهما يعاقبان به.

قال: وأما الكافر فله ملك يمين، وملك نكاح وله جميع الولايات فى حق الكفار لمساس الحاجة إليها، وهو مرقوق مال فإنه غرضه التمليك بالأسباب كالصيود والجمادات. وأما المالية فهى غير الملك والرق وهى عبارة عن منافع ذات غير العين، وكل عين ينتفع به غير الآدمى الحر فهو مال لأن الله تعالى جعل الآدمى مالك الأموال يستحيل أن يكون مالاً ولهذه الأشياء التى لا يمكن الانتفاع بها بنفسها وهو مما لا يضمن بها كحبة حنطة وشعير وكسرة خبز وقطرة ماء.

قال: وأما الأشياء التى حرمها الشرع ومنع الناس من الانتفاع بها إن كان شيئًا يرغب الناس فى إمساكه للانتفاع به فى حالة يباح الانتفاع يكون مالاً كالخمور وجلود الميتات فإن الناس يضنون بها لينتفعوا بها فى [ثانى][1] الحال فيكون مالاً لأن المال ما يميل طباع الناس إليه ولهذا سمى مالاً وطباع الناس تميل إلى هذه الأشياء لمنافع تظهر لها فى ثانى الحال فيكون مالاً مثل الأطفال والجحوش للحمر والمهر للأفراس وأما الميتات والعذرات وما لا يقصد الناس إلى إمساكه فليس بمال، وأما الحر فهو مال فى حق الكفار وأما فى حق المسلمين يجب أن لا يكون مالاً وأما الصيود فى البرارى فهى مال، وهذه كلمات تكلمنا عليها فى الخلافيات.

وعندنا الرق والمالية بمعنى واحد إلا أن المالية والملك فى الآدمى يسمى رقًا ولأن الرق يدخل تحت الاستحقاق، ويدخل تحت الإثبات عن الآدمى ويدخل تحت الإسقاط بالعتق فيكون حقًا ثابتًا لبنى آدم مثل سائر الحقوق والباقى قد تكلمنا عليه.

ثم ذكر فصلاً فى انعقاد العقود الشرعية وحكى عن بعضهم أن الانعقاد هو أن [يأتى][2] أحد العاقدين بكلام [. . . . .][3] وهو كلام البائع بكلام المشترى فى الشراء وسائرالعقود من حيث الشرع.

(١) ثبت فى الأصل [حال]، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٢) بياض فى الأصل، ولعله ما أثبتناه.
(٣) بياض فى الأصل.

وقال بعضهم: انعقاد العقد هو اعتبار الكلام من حيث الشرع فى الحكم الموضوع للعقد شرعًا وبنى على هذا مسألة توقف العقد [. . . . .][1] الانعقاد موجود فى حق المتعاقدين ثم ذكر فصلاً فى بقاء العقد وقال: زعم بعضهم أن العقد يبقى بعد الفراغ.

وقال بعضهم: لا يبقى واحتج من قال لا يبقى بأنه كلام مضى وانقضى لا يتصور بقاؤه والأصل أن ما لا يبقى حقيقة لا يبقى [. . . . .][2] بدليل قاطع والأصح أنه يبقى لحاجة الإنسان إلى بقائه وأعرض على هذا وقال: لا حاجة بالناس إلى بقاء العقد. لأن الحكم لا يبقى بلا بقاء السبب، لأن ما وجد يبقى إلى أن يوجد ما يقطعه.

ويجاب عن هذا فيقال: فى البقاء حاجة لأن الحاجة تقع إلى فسخ العقد كما تقع إلى نفس فعله، وفسخ الحكم لا يمكن إلا بعد فسخ العقد، لأن الحكم غير منعقد حتى يمكن فسخه ونقضه، فأما الحكم فيثبت شرعًا فكيف يتصور نقضهما له، ولأن العاقدين ينصان على فسخ العقد لا على فسخ حكمه، ولذلك القاضى يفسخ عقودًا كثيرة بأسباب شرعية، وما لا يتحقق بقاؤه لا يتصور فسخه، ولأن التولية صحيحة من العاقد وما لم يبق العقد لا يصح التولية.

قال: والحكم يبقى العقد ببقاء المحل.

والأصل أن ما ثبت فى المحل يبقى ببقاء المحل، ولهذا نقول: إن الزيادة فى الثمن والمثمن فى حال قيام المعقود عليه يكون جائزًا، لقيام المحل حتى إذا هلك المحل ارتفع العقد، لأنه لا يتصور بقاء العقد من غير محل يتعلق به.

قال: ويبتنى على هذا جواز تعيير العقد من وصف إلى وصف لبقائه، وذلك فى مسألة زيادة الثمن، وذكر اختلافهم فى توريث العقد: فزعم بعضهم أنه يورث العقد لبقائه حكمًا وتعلقه بالمحل.

وزعم بعضهم أنه لا يورث لأنه كلام قائم بالمتكلم، فلا يورثه، وذكر مسألة خيار الشرط أنه هل يورث أو لا؟ واستدل فى أنه لا يورث[3] بأن الإرث إنما يكون فيما يبقى بعد الموت ومن له الخيار يعجز عن التصرف بحكم الخيار فى آخر جزء من أجزاء حياته، فيبطل خياره ويبرم العقد لأن الأصل أن من له الخيار متى عجز عن التصرف بحكم

---

(١) بياض فى الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) بياض فى الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

(٣) وهو مذهب الأحناف، انظر الهداية (٣/ ٣٤).

خياره يبطل خياره ويبرم العقد ولأن الخيار ليس إلا تخيره فى إثبات حكم العقد فى مدة الخيار، وتخيره قائم به، وما يقوم بالمورث لا يورث، ونحن نقول: إن العقد قائم، والفسخ يتناوله والإرث ثابت فيه وثابت فى الخيار المتعلق به[١]، وقد تكلمنا فى هذا بما فيه الغنية ثم ذكر فصلاً فى انفساخ العقود الشرعية.

قال: والانفساخ ضد الانعقاد فعند بعضهم يكون الانفساخ انفساخ الكلامين.

وعند بعضهم: يكون الانفساخ هو خروج الكلام من كونه معتبراً فى حق الحكم المشروع له قال: ومن العقود ما يقبل الفسخ بالإجماع كالبيع والهبة والإجارة، والصرف، والسلم والرهن، والوديعة، والعارية ومنها: ما لا يقبل الفسخ وهو الطلاق والعتاق والخلع والصلح عن دم العمد، فإن العقد لا يبقى فى هذه المواضع بعد وجوده [. . . . .][٢] ثم الذى يقوم به عقد الطلاق وهو ملك النكاح، وحل المحلية فإن الطلاق يسقط وملك النكاح وحل المحلية [. . . . .][٣] النكاح، وحل المحلية لا يبقى بعد السقوط، والمعقود عليه الذى يقوم به عقد العتاق وهو ملك المال وذلك باطل [. . . . .][٤] والباطل غير باق وكذلك المنتهى غير موجود بعد الانتهاء والمعقود عليه فى الخلع أيضًا ما هو المعقود عليه فى الطلاق، والمعقود عليه الذى يقوم به الصلح عن دم العمد هو ملك القصاص وذلك يسقط ولا يبقى فيما لم يبق المعقود عليه فى هذه المواضع لم يبق [. . . . وإذا][٥] لم يبق العقد لم يمكن فسخه وأما النكاح: قال: عندنا لا يقبل الفسخ وعند الشافعى رضى الله عنه يقبل، لأن العقد قائم لقيام المعقود عليه وهو منافع البضع فيقبل الفسخ كالإجارة.

قال: وأمّا عندنا لا يقبل الفسخ لأن عقد النكاح، إنما انعقد باعتبار الحاجة مع وجود ما ينافى العقد وهو الحرمة، لأن الحرمة تنافى انعقاد سبب الملك وتنافى الأملاك فيكون النكاح منعقداً فيما فيه حاجة ولا يكون منعقداً فيما لا حاجة فيه، ولا حاجة إلى الانعقاد فى حق الفسخ.

---

(١) وهو مذهب الشافعية، انظر روضة الطالبين (٣/ ٤٤١).

(٢) بياض فى الأصل بمقدار ست كلمات.

(٣) بياض فى الأصل.

(٤) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

(٥) بياض فى الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

قال: وفى الأمة إذا أعتقت يثبت الخيار، ولا يكون ذلك فسخًا بل العقد غير منعقد فى نصف الملك فقد كان العقد منعقدًا فى نصف الحل ولم يكن منعقدًا فى النصف فلا ينعقد فى هذا النصف إلا برضاها.

وقال فى حق الصغير والصغيرة إذا بلغا ذلك العقد غير منعقد فى حق صفة الملك وهو صفة التمام واللزوم، وكانت ولاية هؤلاء ناقصة غير تامة، وكان العقد كذلك فعند البلوغ برضاهما ينعقد فى حق الوصف فكان لهما أن لا يرضيا بالانعقاد فى حق الوصف ولا يبطل فى الأصل لعدم الانعقاد فى حق الوصف لأنه لو بطل فى حق الأصل لصار تبعًا للوصف فى البطلان وهذا لا يجوز.

ثم ذكر أن العقد ينفسخ تارة ويرتفع تارة وينتهى أخرى.

قال: وهى ثلاثة أشياء: انفساخ، وارتفاع، وانتهاء. وكل واحد غير صاحبه. فالانفساخ والانتقاض نظيران، والارتفاع والفوات نظيران، والإجارة تمضى مدتها تنتهى، وكذلك النكاح بموت أحد الزوجين أو بموتهما ينتهى، وكذلك البيع بهلاك المعقود عليه بعد القبض ينتهى، والبيع إذا انتهى بالموت أو النكاح انتهى بالموت لا يبقى، كما النمو إذا انتهى ببلوغه غايته لا يبقى النمو.

قال: وأما إقالة البيع فهى فسخ فى حق العاقدين مع جديد فى حق غيرهما، وكذلك الرد بالعيب بعد القبض بالتراضى.

وأما الرد بالعيب قبل قبض المبيع فهو فسخ فى حق كافة الناس وكذلك إذا [قضى][1] القاضى بالرد بالعيب فهو فسخ على العموم سواء كان قبل القبض أو بعد القبض وهذا كله مذهبه.

فأما عندنا فالإقالة[2] فسخ[3] فى حق الناس كافة وذلك لأن العاقدين بالإقالة يعضدان فسخ العقد وفسخ العقد مملوك لهما فثبت الفسخ فى حق الناس كافة كما إذا كان قبل القبض أو كان الفسخ بقضاء القاضى.

---

(١) ثبت فى الأصل [أقضى]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) الإقالة هى أن يقول المتبايعان: تقايلنا أو تفاسخنا أو يقول أحدهما: أقلتك فيقول الآخر: قبلت وما أشبهه، انظر روضة الطالبين (٣/ ٤٩٥).

(٣) ومسألة: كون الإقالة فسخًا أو بيعًا قولان عند الشافعية. أظهرهما فسخ، وقيل: القولان فى لفظ الإقالة، انظر روضة الطالبين (٣/ ٤٩٥).

والدليل على أن الفسخ مملوك لهما ثبوت الفسخ فى حقهما وقد ذكر هذا الرجل كلام أصحابه فى أن الإقالة فسخ [. . . .][١] على أنفسهما ولا ولاية لهما على غيرهما، وقد وجد تناقل الملك بالتراضى وكان [. . . . . .][٢] وأما قبل القبض فلا يمكن بجعله بيعًا جديدًا فلا بد أن يكون فسخًا فى حق الناس [. . . . . .][٣] لأن له ولاية على الناس كافة فلا يمكن أن يجعل فسخًا فى حق [. . . . . .][٤].

وأما عندنا فنقول: يعتبر قصد المتعاقدين فماذا [. . . . . .][٥] وإذا قصد الفسخ يكون فسخًا [. . . . . .][٦] فصل صحيح يشهد له كل الأصول فإن العقود والفسوخ مرتبة على [. . . . . .][٧] والفاسخين وأما التفريق بين المتعاقدين وغير المتعاقدين شىء عجب لا يعرف لذلك معنى بحال.

وأما الذى قال أن لهما ولاية على أنفسهما.

قلنا: [إن حكم][٨] العقود والفسوخ راجعة إلى المتعاقدين، وإن رجع إلى غير المتعاقدين فذلك يكون على النادر وإذا كان المعقود فسخًا فى حق المتعاقدين فلا بد أن يكون فسخًا فى حق غيرهما.

وحين انتهينا إلى هذا الموضع تم المقصود فى هذا الفصل الذى أوردنا فيه كلام الخصوم فى المسائل التى أشرنا إليها وتكلمنا عليها بما سنح له الوقت وجاد به الخاطر، وتمام ذلك فى خلافيات الفروع، وقد ذكرنا أكثر ذلك فى المصنف الذى صنفناه فيه فمن أراد أكثر مما قلنا فليرجع إليه فيه، والله تعالى المعين على ذلك والمرشد إلى الصواب والحق وهو خير معين.

* * *

(١) بياض فى الأصل بمقدار عشر كلمات.
(٢) بياض فى الأصل بمقدار ثمان كلمات.
(٣) بياض فى الأصل بمقدار خمس عشرة كلمة.
(٤) بياض فى الأصل بمقدار عشرين كلمة.
(٥) بياض فى الأصل بمقدار ثمان كلمات.
(٦) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.
(٧) بياض فى الأصل بمقدار خمس كلمات.
(٨) بياض فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وتم الكتاب المبارك بحمد الله تعالى ومنه وصلواته على محمد خير خلقه وآله وصحبه أجمعين، على يد أضعف العباد وأحوجهم أحمد بن عبد الله المصرى، تعليقًا بحسب الطاقة، بتاريخ خامس عشر ذى الحجة الحرام من شهور سنة خمس عشر وثمان مائة أحسن الله عاقبتها، وغفر للكاتب وللقارئ وللمجتهد، ولجميع المسلمين أجمعين آمين[1].

* * *

(١) وقد انتهينا بفضل الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد من تحقيق وضبط هذا النص بعد عمل دام سنة ونصف، فخرج على هذا النحو الضعيف الحقير، فنسأل الله العفو والعافية.

طالب العلم: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن
إسماعيل الشافعى الشهير بـ [محمد فارس]

* * *

الفهرس

الموضـــــــــوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة

الموضــــــــوع | الصفحة

* * *